الكلمة والمنحوتة... وأوابد التاريخ !*

الدكتورة نجاح العطار
وزيرة الثقافة

إذا كان الأدب يستنطق الكلمة، يعطيها الحياة لتكون رسولاً بين المؤدي والمتلقي، فإن الأثر منحوتة من حجر، انطوت على حياة، لتعود، من بعد، حياة أخرى، هي حكاية الذين أبدعوها، وفي ذاتها أودعوا رمزهم وسرهم وشوقهم وفكرهم أيضاً. ويأتي دورنا، نحن الأحفاد، ليكون دوراً إحيائياً، نجيد فيه إيقاظ الكلمات النائمة في المخطوطات، لنقرأها من جديد، في ضوء جديد، هو ضوء العصر الذي نعيش فيه، ونجيد، أيضاً، التنقيب عن المنحوتات، عن الآثار،

* كلمة السيدة الدكتورة نجاح العطار وزيرة الثقافة بمناسبة افتتاح الندوة الدولية (سورية الوسطى من البحر إلى البادية) ومتحف حماة الجديد في: ٢٧ أيلول: ١٩٩٩.

المغيَّبة في مطاوي الثرى، منذ آلاف الأعوام، فنوقظها من سباتها، ننفض عنها غبارها، نخرجها من ظلمة العدم إلى نور الوجود.

هكذا، في مهنة الابداع، يتجلى الإبداع سرمدياً، يتخلق في بعثنا إياه، خلقاً جديداً، ينطق، هذا الصامت دهراً، ليملي علينا، في الحرف المدوَّن، تاريخه، ليقول لنا ماكان، يوم كان، ويقصَّ، بلغة الأسلاف، حكاياه بصدق لا روغ فيه، لأننا أدرى، وقد أزهرت المعرفة في قلوبنا، وانبثقت على شفاهنا، بما جرى وكيف جرى، مادمنا قد استطعنا أن نفك رصَد الرُّقُم، وأن نفهم حرف المدوّنة، ونكشف كل خبيء في اللقية والمخطوطة على السواء.

وها نحن، في هذه الندوة، نقوم بما يقوم به الزارع، ننظر في غلال بيادرنا، وقد تداعينا، عرباً وأجانب، وكلكم كبير في اختصاصه، نابه في بحوثه، لنقوم بما يشبه الاحتفالية الآثارية والمُتحفية، الاحتفالية بمعطيات منطقة غنية بأوابدها، هي المنطقة الوسطى من سورية، الممتدة من شواطئ المتوسط غرباً، إلى سلاسل الجبال التدمرية والبادية شرقاً، ومن منطقة أنطاكية شمالاً، إلى فجوة حمص جنوباً، وقد تم التعرف على العديد من الصفات، تاريخية وأثرية، لهذه المنطقة، منذ بداية هذا القرن.

إن ندوتنا الدولية التي تعقد تحت عنوان «سورية الوسطى من البحر إلى البادية» في مدينة حماة، التي يشارك فيها باحثون مختصون في مختلف العصور الأثرية، مدعوة إلى وضع معطيات هذه المنطقة في إطارها الجغرافي والحضاري، وهذه مهمة، كما ترون، جليلة، ويسعدنا أن تكون الندوة برعاية الرئيس حافظ الأسد، رئيس

الجمهورية العربية السورية، وأن يشارك فيها ضليعون في اختصاصاتهم، من سورية والبلدان العربية والأجنبية المختلفة، الذين سيقدمون أبحاثاً في مواضيع غير مطروقة، تغطي مساحة المنطقة الوسطى كلّها، وهذا العمل جزء من استراتيجية الشأن الأثري في سورية، التي ترتكز على التوسع في أعمال التنقيب والكشف والترميم، والقيام بالأبحاث والدراسات ونشرها، كما ترتكز هذه الاستراتيجية على بناء المتاحف المتطورة في شتى المحافظات السورية، كي تستوعب مكتشفاتنا الأثرية، ويثلج صدورنا، أن نقوم اليوم بافتتاح متحف حماة، الذي سيضم اللُقى الأثرية المكتشفة في محافظتها، كما نفتتح متحف دير عطية المتميز، الذي هو هدية أبناء هذه المدينة الى وطنهم سورية وقائدها، وهو الذي يضم مجموعات فنية تمثل، تخصيصاً، التقاليد الشعبية، والحرف اليدوية، في محافظة ريف دمشق.

ومن المعروف تماماً أن سورية تعتبر الأغنى، في العالم كله، بالآثار، والمواقع الأثرية، وهي بحق مهد الحضارات القديمة، وقد صار لها، الآن، صيت بعيد، عبر انتشارها الآثاري من خلال معارضها الأثرية المتنقلة، والتي بلغ الاقبال عليها، في أكبر العواصم العالمية، حداً فاق المتوقع، وأدهش المشرفين عليها، فجرى التمديد لها، حتى يتسنى لطوابير الزوار أن تشاهد، وتشهد، بعظمة مافيها من روائع، وزاد في هذا الانتشار غير المعهود، ماكتب حول آثارنا من دراسات مهمة، وماترافق مع هذه المعارض، من أبحاث بأقلام كبار رجالات الاختصاص، نتيجة التعاون المثمر بيننا وبين مراكز

البحوث الأثرية، والمؤسسات العلمية، والجامعات والهيئات، وكل الجهات المعنية بالتراث الإنساني وعلومه.

ونحن، إضافة إلى هذا، نولي اهتماماً خاصاً لعمليات الترميم، في إطار المفاهيم العلمية له، ونقوم الآن بإعداد الكوادر الوطنية، بالتعاون مع المؤسسات العلمية، في مجالات التنقيب والترميم والبحث، وتشييد المتاحف وإعمارها وتنظيمها، ونتطلع، أيضاً، إلى استكمال مانحتاج إليه في هذا المجال، مرفوداً بالمخابر والتقنيات، ونسعى، بالتعاون مع المجموعة الأوروبية، إلى إحداث مدرسة للترميم، بعد النقلة النوعية في مجال العمل الأثري، باستخدام تقنيات عالية الجودة، رفيعة المستوى، منفتحة على كل ألوان الدراسات الاقتصادية والبيئية والاجتماعية والتاريخية والثقافية والأنتروبولوجية.

لقد تفضل السيد رئيس الجمهورية، الذي يولي التراث، كما الحضارة والثقافة، أقصى عنايته وبالغ اهتمامه، بمنح وسام الاستحقاق من الدرجة الأولى، لسبعة من علماء الآثار، الذين رأسوا بعثات تنقيب لسنوات طوال في بلدنا، وأمضوا الشطر الأكبر من أعمارهم وهم يبحثون في تاريخنا وآثارنا، وقاموا باكتشافات ضخمة أسهمت إسهاماً مرموقاً بالتعريف بحضاراتنا القديمة، فقدّموا بذلك خدمات جليلة، بما نشروا من مؤلفات كثيرة مهمة، وبما عقدوا حولها من ندوات ومؤتمرات، ومأأقمنا بالتعاون معهم من معارض في الخارج، ومن إعداد كوادر سورية مختصة في الداخل، مع التعاون في إنجاز الكثير من مشاريع الصيانة والترميم والتنقيب،

وكذلك افتتاح المتاحف بعد تجهيزها، ولم ينقطعوا عن العمل في ربوعنا، في مختلف الظروف، الأمر الذي جعلهم جديرين بالأوسمة الرفيعة الممنوحة لهم، والتي أشعرُ بغبطة أن أقلّدهم إياها.

وإذ أسوق الشكر مصوغاً، ومقروناً بالعرفان، فإنني أزجيه لكل الذين أسهموا بأبحاثهم في هذه الندوة، منوِّهة بجهود الذين عملوا في بناء متحف حماة، وبذل المال سخياً لبناء متحف دير عطية، وإغناء المتحفين بالمعروضات الثمينة، سواء في ذلك المسئولون، والمهندسون، والآثاريون من عرب وأجانب، كما أزجي الشكر جزيلاً وجميلاً، لكل الذين آزروا في تنظيم هذه الندوة، للسيد غسان أبو طوق أمين فرع الحزب في حماة، والسيد المحافظ محمد سعيد بخيتان، وأهالي دير عطية وحماة، والمدير العام للآثار والمتاحف الدكتور سلطان محيسن، والأستاذ عبد الرزاق زقزوق رئيس دائرة حماة، وأخص بالشكر حفياً الأصدقاء الدانمركيين، «ممثَّلين بالسيد مورتينسون» الذين زادوا على كل ماسبق ذكره، بتقديم أسد حماة، هذا الذي أخذوه منها في مطالع الأربعينات، قطعاً متناثرة بلغ تعدادها الألف ونيفاً، وأعادوه الآن بهياً، شامخاً، كما كان قبلاً وهو في ذروة ألَقه.

واسمحوا لي، أخيراً، أن أرحب بضيوف هذه الندوة، باسم راعيها السيد الرئيس حافظ الأسد، وأن أغتنم مناسبتها لأوجه إليه التحية جزلى، والمودة عظمى، كفاء ما أفاء على الآثار والآثاريين من فيض عنايته، والغمر من صنائعه، والبذل مادياً ومعنوياً، كي يوفر من الإمكانات مايسعف في فجّ الأرض باطناً، وكُثبان الرمل

سافية، لاستخراج مافي جوفها من نفائس لُقى، نشرت عرفها والطيب ندوتكم هذه.

ولقد يكون الشكر، حتى مع نضارة استعلانه، شكراً قاصراً، لكننا لا نملك سواه، إلا أن يكون التعبير عنه بنظرات العيون الممتلئة بالمحبة، وبمصافحات الأكف الحانية بالدفء، وبهذه الكلمات المياسرة إلى قولٍ فيه بعض الندى، والكثير الكثير من المفردات العلمية، ولاتعارض، فللعلم بلاغته، كما للبيان بيانه، وللنثر تبيانه، والله الموفق في كل حال، ومنه نستمد العون في النجاح المنشود، وشكراً مضاعفاً من قبل ومن بعد.

* * *

النظرية العامة للنظم
(مفاهيم ومقولات وقضايا أساسية)

د. شمس الدين عبد الله شمس الدين

مقدمة :

تنامت العلوم في سياق تطورها التاريخي، باتجاه التفرع والتشعب على المستوى النظري، والتخصص الضيق والدقيق على مستوى الممارسة العلمية. إلا أن منحاها، في النصف الثاني من

د. شمس الدين عبد الله شمس الدين : باحث و محاضر من سورية ، دكتوراة في الإقتصاد.

القرن العشرين، يشير بوضوح، إلى سعيها، على مستوى المفاهيم والقوانين والنظريات ومناهج التفكير وأساليب البحث العلمي، نحو التكامل والتوحيد[١]. ولعل من أهم المنجزات المعرفية الحديثة، في هذا المضمار، بلورة أعم وأشمل نظرية حول البنى الطبيعية والإجتماعية والتقنية، والتي عرفت بـ «**النظرية العامة للنظم**».

لقد كان السبب الموضوعي المباشر، وراء ظهورهذه النظرية، إخفاق الطرق الكلاسيكية في معالجة ودراسة المواضيع الحديثةفي الرياضيات والفيزياء والبيولوجيا والإقتصاد والإجتماع والإدارة، وتعقد وضخامة وشمولية مواضيع البحث العلمي الحديث: الجسم الحي، الجملة العصبية، الدماغ، البيئة، تقنيات الحساب، التحكم الآلي، غزو الفضاء، التجمعات السكانية والإنتاجية، أجهزة الإدارة الإقتصادية والإجتماعية والعسكرية وغيرها من جهة، وتوفر رصيد علمي كبير، ساعد على تحليل وتركيب هذه الظواهر، ومن ثم تجريدها وتعميم نتائج تحليلها من جهة أخرى.

ظهرت أولى المفاهيم المتعلقة بالنظرية العامة للنظم بعد الحرب العالمية الثانية. حيث أصدر عالم الرياضيات الأمريكي فاينر في عام (١٩٤٨) كتاباً بعنوان «السيبرنيتيك أو الإدارة والعلاقة في الجسم الحي والالة»، تناول فيها بعض المفاهيم الخاصة بالنظام. وفي عام (١٩٥١) أصدر العالم الإنكليزي إشبي كتاباً تحت عنوان «مقدمة في السيبرنيتيك» تطرق فيه إلى مفهوم النظام. ومن ثم عاد وأصدر في عام (١٩٥٦) كتاباً آخر تحت عنوان «النظم والمعلومات» خصصه لدراسة النظم بشكل عام والنظم التقنية بشكل خاص. ويعتبر ل. فون بيرتلينفي (BERTALANFFY, L.VON)، عالم الأحياء، الأمريكي، المؤسس الفعلي للنظرية العامةللنظم، الذي أصدر في عام (١٩٦٩) كتابه الشهير «نظرية النظم العامة-GENERAL SYSTEMS THEORY». ومنذ

(١) ستيفن هوكنج: موجز تاريخ الزمن (من الانفجار الأعظم إلى الثقوب السوداء)، دار طلاس، الطبعة الثانية، دمشق- 1993، ص(73-88)وص(157-170).

ذلك التاريخ، بدأت تنتشر، في الدول المتقدمة، الأدبيات والدراسات التي تتناول قضايا هذه النظرية وتطبيقاتها في مختلف المجالات.

تقع النظرية العامة للنظم على تقاطع الفلسفة والعلم بمختلف فروعه (الطبيعية والإجتماعية والتقنية والرياضية)، وتقوم على مبدأ (نظرية) التشابه (ISOMORPHISM)، في البنية التكوينية أو العمليات الوظيفية الأساسية للنظم، بغض النظر عن نوع النظام (فيزيائي، حيوي، اجتماعي، تقني ...)، ومن أهم أهدافها:

-بناء رؤية عامة وعميقة وشاملة (GLOBAL) عن البنى التكوينية و العمليات الوظيفية للأشياء والظواهر؛

-مد البحث العلمي بإسلوب علمي عام وشامل ومتكامل، يفي بأغراض البحث العلمي الحديث ودراسة وتصميم النظم المعقدة وتحليل المشكلات الكبيرة.

ولتحقيق ذلك فقد تحددت مهام النظرية العامة للنظم بما يلي:

-تبسيط وتجريد وتعميم المفاهيم العلمية الخاصة، في مفاهيم عامة- شاملة وتحديدها تحديداً دقيقاً؛

-احتواء وتعميم جميع نظريات النظم الخاصة؛

دمج أساليب تحليل النظم الخاصة في أسلوب عام وشامل.

وتتميز النظرية العامة للنظم بخصائص وميزات عديدة، من أهمها، أنها:

-مبنية على مفهوم علمي، عام وشامل عن النظام؛

-تستند في بلورة وصياغة مفاهيمها ومقولاتها وأسلوبها، على مختلف المنجزات العلمية؛

-تستخدم بشكل واسع أساليب النمذجة والمحاكاة (MODELING and SIMULATION)، وعلى الخصوص النمذجة الرياضية[٢]؛

(٢) تحاشينا إستخدام الصيغ الرياضية في نص البحث، توخياً للتبسيط.

-تفتح إمكانات واسعة أمام الباحثين في المجالات العلمية والفلسفية المختلفة لتلاقح الأفكار، على أرضية مشتركة، من المفردات اللغوية- المفاهيمية ومناهج التفكير وأساليب البحث، وبذلك تتيح إمكانية واسعة لنقل المنجزات العلمية والفلسفية من مجال معرفي إلى آخر، وإغناء الرصيد المعرفي البشري بشكل عام، ونشوء فروع علمية جديدة، تقع على تقاطع أكثر من علم واحد.

تتضمن النظرية العامة للنظم موضوعين رئيسين: مفاهيم ومقولات وقضايا النظرية، ومبادىء وأسس تحليل النظم. وسنتناول، في هذا البحث، أهم مفاهيم ومقولات النظرية (نظام، عنصر، علاقة، وظيفة، هدف، خاصية، هيكل، بنية، بيئة ...) ثم نستعرض في الختام، التصنيف العام للنظم وخصائص كل منها.

النظام (SYSTEM)

لو أمعنا النظر فيما حولنا من موجودات لأدركنا، دون عناء كبير، أن كل ما هو موجود في الطبيعة والمجتمعات البشرية وكل ما أنتجه الإنسان من تقنيات وتنظيمات ووسائل وأفكار، يشكل جملا بنيوية: فيزيائية أو حيوية أو إجتماعية أو تقنية أو شكلية- رمزية، مثل: الذرة، المجموعة الشمسية، الخلية الحية، جسم الإنسان، أسرة، مدرسة، مصنع، دولة، مجتمع بشري، ساعة منبه، حاسب إلكتروني، آلة، لعبة أطفال، خارطة، جملة معادلات خطية، وغير ذلك من الأشياء، التي لا يمكن إحصاؤها في هذا الكون المترامي الأطراف في لا نهاياته الأربع: الكبر والصغر والتمايز والتعقيد.

كما يمكننا أن ندرك أن لا وجود لشيء، مما نراه، خارج هذه الجمل وبمعزل عنها. فإما أن تكون الأشياء «عنصراً» في جملة، أو جملة بنيوية تتكون من مجموعة من العناصر، وذلك حسب زاوية ومستوى النظر إلى هذه الأشياء.

فذرة الأوكسجين، على سبيل المثال، هي جملة بنيوية تتكون من مجموعة من العناصر (النواة والإلكترونات . .) . والنواة، بدورها، يمكن أن تكون كذلك . وبالمقابل فإن الذرة يمكن أن تكون « عنصراً » من عناصر جملة بنيوية أخرى (جزيء الأوكسجين، الماء، الأحماض، الأنسجة النباتية ... الخ) . والمصنع عبارة عن جملة بنيوية تتكون من مجموعة من العناصر البشرية والمادية (العمال، الأبنية، الآلات ...) ويشكل كل من هذه العناصر، بدوره، جملة بنيوية معينة تتكون من مجموعة من العناصر، في حين أن المصنع نفسه عبارة عن عنصر في جملة بنيوية أخرى أكثر تعقيداً (شركة أو مؤسسة ...) . وما يقال عن الذرة والمصنع يصدق على أي جملة بنيوية أخرى .

لو عدنا إلى أمثلتنا السابقة، وتفحصناها ملياً، لوجدنا أن لأي شيء من هذه الأشياء، وظيفة يقوم بها لتحقيق هدف . فوظيفة الذرة، على سبيل المثال، هي تركيز المادة في كتله وطاقه والاتحاد مع ذرات أخرى ضمن ظروف وشروط معينة . لتشكيل جملة بنيوية جديدة، ذات وظائف وأهداف جديدة . أو التحلل أو الإنشطار لإطلاق طاقة وتشكيل جمل جديدة أكثر بساطة، ذات وظائف وأهداف جديدة أيضاً . والمصنع أيضاً، كجملة بنيوية، يقوم بوظائف الإنتاج والتسويق وغيرها لتحقيق أهداف اقتصادية محددة .

وقد أطلق العلماء على مثل هذه الأشياء اسم نظام .

ولكن هل أي مجموعة من العناصر يمكن إعتبارها نظاماً؟ بالطبع لا . فلو أخذنا على سبيل المثال، مجموعة العناصر : (كتلة معدنية، سقف، نابض، الكرة الأرضية) . فإن كل من هذه الأشياء، على إنفراد، يتكون من مجموعة من العناصر، يقوم كل منها بوظيفة لتحقيق هدف .

ولكن كمجموعة من العناصر أختيرت بشكل ما، من بين عدد لا نهائي من العناصر التي تحيط بنا، ليس لها أي وظيفة، وبالتالي لا يمكنها تحقيق أي هدف.

لو ربطنا الكتلة بالنابض من أحد طرفيه، وعلقناه من طرفه الآخر بالسقف، وتركنا الكتلة تتدلى بشكل حر، فسيستطيل النابض تحت تأثير الجاذبية الأرضية. ولو قسنا إستطالة النابض ونسبناها إلى وزن الكتلة، لحصلنا على ما يسمى بمعامل المرونة للنابض.

وهذا يعني: أنه بربط الكتلة إلى أحد طرفي النابض وتعليقه من طرفه الآخر بالسقف، ومن ثم ترك الكتلة تتدلى تحت تأثير الجاذبية الأرضية، أصبح لمجموعة العناصر: (كتلة، سقف، نابض، الكرة الأرضية) وظيفة. هي شد النابض بين قوتين: قوة الجاذبية الأرضية من خلال الكتلة، وقوة رد فعل السقف، المساوية لقوة شد الكتلة بتأثير الجاذبية الأرضية، ليستطيل. والهدف: قياس مرونة النابض. وهكذا ما كان لهذه المجموعة من العناصر أن تقوم بوظيفة (شد النابض ليستطيل)، وبالتالي تحقيق الهدف، (قياس مرونة النابض)، لو لم ترتبط مع بعضها البعض بعلاقة. وليس لأي مجموعة أخرى من العناصر المكونة لجملة بنيوية ما، كالجمل المذكورة آنفاً، أن تقوم بوظيفة وتحقق هدفاً، لو لم تكن بين عناصرها علاقة.

ولكن هل يكفي وجود علاقة ما بين أي مجموعة من العناصر لتكون نظاماً؟ الجواب بالنفي أيضاً. فمجموعة العناصر (كتلة، نابض، سقف، الكرة الأرضية) قبل ربطها بعلاقة فيزيائية على النحو المذكور أعلاه، كان بينها علاقة، وربما علاقات لا حصر لها، تربطها مع بعضها البعض، منها، علاقة التبادل الحراري والجذب الكتلي وغيرها ومع ذلك لم تكن تشكل نظاماً له وظائفه وأهدافه. وبين أي شيئين لا على التعيين، لا بد من وجود علاقة ما،

مباشرة أو غير مباشرة، تربطهما ضمن المنظومة الكونية دون أن تشكل نظاماً.

فلكي تكون مجموعة ما من العناصر نظاماً، لا بد لهذه العناصر من أن ترتبط مع بعضها البعض بعلاقات ذات خصائص معينة، تمكنها من القيام بوظيفة محددة لتحقيق هدف معين.

وبناء عليه يمكننا تعريف النظام على أنه: مجموعة من العناصر تربطها علاقات ذات خصائص معينة، تمكنها من القيام بوظيفة محددة، لتحقيق هدف معين. وبتعبير آخر:

المجموعة (M) من العناصر، تشكل النظام (S) إذا تحققت لها العلاقة (R) ذات الخصائص (P)، تقوم بالوظيفة (F) لتحقيق الهدف (Z)[3].

وفي الواقع أن كل ما في الوجود من موجودات، في الطبيعة والمجتمعات البشرية وكل ما أنتجه الإنسان من تنظيمات وتقنيات، يشكل نظاماً يتكون من مجموعة محددة من العناصر، أو عنصراً في نظام. وأن لاشيء في الوجود يقع خارج هذه النظم أو بمعزل عنها. فإما أن تكون الأشياء عنصراً في نظام، أو نظاماً يتكون من مجموعة من العناصر، وذلك حسب زاوية النظر التي ننظر منها إلى الأشياء موضوع البحث أو الدراسة.

العنصر (ELEMENT)

يرتبط مفهوم العنصر، كما رأينا، بمفهوم النظام فهو جزء من كل، له ملامحه المميزة في جملة النظام الذي ينتمي إليه.

(٣) إلى جانب تعبير نظام، يستخدم البعض التعابير: «منظومة» و«نسق»، لإعطاء نفس المعنى الذي يعطيه تعبير نظام، دون تمييز بينها. ونحن نقترح إطلاق تعبير منظومة على مجموعة عناصر النظام المرتبطة مع بعضها البعض بعلاقات ذات خصائص معينة فقط، دون الوظائف والأهداف. وتعبير نسق على مجموعة علاقات أو خصائص أو أهداف النظام.

فالعنصر عبارة عن نظام جزئي يشكل أحد مكونات النظام، يقوم بوظيفة بنيوية معينة، إلى جانب قيامه بوظيفة سلوكية جزئية محددة، تحقيقاً للوظيفة الكلية للنظام الذي ينتمي إليه.

يتكون أي نظام، في الأساس، من العناصر البدئية الثلاثة: الكتلة، الطاقة، المعلومات[4].

تصنف العناصر، من حيث المبدأ، إلى:

—**حقيقية**: كالعناصر البشرية والمادية ومنها الطبيعية (فيزيائية، حيوية)، والصنعية (إجتماعية، تقنية).

— **شكلية— رمزية**: كالأشكال البيانية والأرقام والحروف والإشارات وغيرها.

ومن حيث دور العنصر في النظام، تصنف العناصر إلى أساسية وثانوية.

—**العنصر الأساسي**: هو ذلك العنصر الذي إذا ما افتقده النظام، أدى إلى هدمه أو شلله أو تعطيله عن القيام بوظائفه.

العنصر الثانوي: هو ذلك العنصر الذي لا يحول، إذا ما افتقده النظام، دون تحقيق وظائفه الأساسية.

(٤) جان جاك سرفان شرايبر: التحدي العالمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت–1980، ص(291).

–د. عبد المحسن صالح: التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان، عالم المعرفة، العدد رقم (48)، الطبعة الثانية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت–1948، ص (133–154).

استبدلنا كلمة «مادة» الواردة في المرجع السابق (التحدي العالمي) بكلمة كتلة، لأن تعبير مادة مفهوم فلسفي عام، يعبر عن أصل الأشياء المادية، ولا يمكن أن توضع المادة في نسق واحد مع الكتلة والطاقة أو المعلومات.

– المقصود بالمعلومات إحدى مكونات الطبيعة والمجتمع الرئيسة الثلاثة الآنفة الذكر.

العلاقة (RELATION)

نقول بوجود علاقة مابين عنصرين أو أكثر، إذا كان هناك تأثير لأحدهما على الآخر.

وإذا لم يكن هناك تأثير فإن هذه العناصر تكون منعزلة أو مستقلة عن بعضها البعض، ولا توجد بينها علاقة. فالعلاقة: إذن، عبارة عن رابطة بين طرفين (عنصرين، نظامين. . الخ)، يتم من خلالها تأثير أحدهما على الآخر.

والعلاقات أنواع، يمكن تصنيفها، إلى: طبيعية (فيزيائية، كيميائية، حيوية) صنعية (اجتماعية، تقنية) ويمكن أن تكون هذه العلاقات تامة أو غير تامة (إرتباطية)، مؤكدة أو عشوائية، ذات إتجاه واحد أو ذات اتجاهين (ارتدادية)، خطية أو غير خطية، إيجابية أو سلبية، حقيقية أو شكلية- رمزية، داخلية أو خارجية.

وبما أن العلاقة لا توجد بين طرفين، إلا إذا وجد تأثير بينهما، والتأثير لا يحدث إلا بفعل قوة، ومصدر كل قوة طاقة فاعلة، فإن أساس أي علاقة وجوهرها هو طاقة فاعلة (مؤثرة).

والفعل المؤثر لا يحدث، كما هو معروف، إلا ضمن شروط أو ظروف محددة وبموجب سلوكيات معينة يحكمها قانون. (5)

القانون(LAW): علاقة وظيفية- سلوكية، ضرورية، جوهرية، ومتكررة، تعكس خصائص أو بعض خصائص الأشياء والظواهر.

والقوانين أنواع يمكن تصنيفها بموجب عدة مؤشرات إلى:

١- موضوعية ووضعية (أو صنعية):

أ- الموضوعية: وهي القوانين الموجودة وجوداً موضوعياً (فطرياً، غريزياً أو تاريخياً)، خارج وعي الإنسان وإراداته. من أهم خصائصها، أنها

---

(٥) إن خروج إنسان ما في سلوكه عن قانون وضعي ما، يتم أيضاً بموجب قانون. لأن السلوك الإنساني ظاهرة معقدة، لا تخضع فقط لهذا القانون الوضعي أو ذاك، بل هي نتيجة- محصلة لفعل عدة قوانين نفسطبيعية ونفسا جتماعية تحكم هذا السلوك.

غير قابلة للتعديل أو التغيير أو الاختراق أو التعطيل أو الإلغاء. تنبع من ماهية الشيء أو الظاهرة، قابلة للإكتشاف والمعرفة والتحكم. منها الطبيعية، على الإطلاق، ومنها الإجتماعية.

ب- الوضعية (أو الصنعية). وهي القوانين التي وضعت من قبل الإنسان، تحكم سلوكه إزاء نفسه وإزاء البيئة. من أهم خصائصها: التعددية والتنوع، تبعاً لبنية المجتمع الإقتصادية والإجتماعية- الثقافية، قابلة للتعطيل والإختراق والتعديل والتغيير والتطوير، ثباتها، نسبي، في الزمان والمكان.

٢- وظيفية وتطويرية:

أ- الوظيفية: وهي القوانين التي تعكس العلاقة بين الأشياء والظواهر: منها الطبيعية (قانون الجاذبية الكونية، قانون حفظ الطاقة، قانون النسبية العام... الخ)، ومنها الإجتماعية الموضوعية (قانون العرض والطلب، قانون التضخم النقدي، ..) والوضعية (قانون السير، قانون العقوبات الجزائية، العادات والتقاليد والأعراف...).

ب- التطويرية: وهي القوانين التي يتم بموجبها تطور الأشياء والظواهر. منها الطبيعية (قانون الإنتخاب الطبيعي وغيره) ومنها الإجتماعية الموضوعية (قوانين تطور المجتمعات البشرية)، والوضعية (قانون الإستثمار وغيره).

٣- عامة وخاصة:

أ- العامة: وهي القوانين التي تحكم مجالاً واسعاً من حركة الأشياء (قانون حفظ الطاقة، قانون الجاذبية الكونية وغيرها).

ب- الخاصة: وهي القوانين التي تحكم حركة أشياء وظواهر معينة (قانون الأواني المستطرقة، قانون بول وماريوط في الغازات، قانون مندل في الوراثة، قانون العرض والطلب... الخ).

الوظيفة (FUNCTION)

الوظيفة: مفهوم يعكس حركة (أو فعل) النظام أو إحدى مكوناته (عناصره). **وهي عبارة عن مجموعة أفعال محددة ومتكاملة، يقوم بها**

النظام أو أحد عناصره، ومثال ذلك: التفاعل الكيميائي، الإنشطار النووي، التمثيل اليخضوري، التكاثر، الانتاج، التخطيط...

تنبع وظيفة أي نظام من بنيته الداخلية، وتتغير بتغيرها. ويمكن للنظام أن يقوم بعدة وظائف في آن واحد، تبعاً لمدى تعقده وتنوع سلوكيته.

تخضع الوظائف لتدرجية نسبية معينة تتوقف على هدف البحث وزاوية النظر التي ينظر منها الباحث إلى موضوع بحثه. كما تختلف الوظائف وتتنوع حسب طبيعة الأعمال المكونة لها، والأهداف والحالات المراد تحقيقها. ويمكن تصنيفها، بشكل عام، إلى وظائف بنيوية ووظائف سلوكية، أساسية وثانوية، شاملة وجزئية وغيرها. ويعتبر العمل الوظيفة الأساسية والعامة للنظم كافة.

العمل (WORK): مجموعة الأفعال السلوكية التي يقوم بها النظام، لإتمام إنجاز وظيفة محددة. والعمل، من حيث المبدأ، نوعان: واع وغير واع.

يتجلى العمل الواعي في الأفعال الإرادية، وهو على نوعين أيضاً: مبدع وغير مبدع. أما العمل غير الواعي فهو عمل تلقائي (أوتوماتيكي) يتجلى في الأفعال غير الإرادية.

الهدف (OBJECT)

يفيد تعبير الهدف الغاية من وجود النظام، أو دوره في البيئة، أو الحالة المرغوب أن يكون عليها، أو النتائج المراد تحقيقها من قيام النظام بوظائفه. ويرتبط الهدف بالوظيفة ارتباطاً سببياً. فالوظيفة، كما ذكرنا أعلاه، مجموعة من الأفعال، أما الهدف فهو حالة - نتيجة لهذه الأفعال، لدى النظام ميل تكويني لتحقيقها.

إن الهدف العام لأي نظام هو تحقيق ما يسمى بالهوميوستاز (HOMEOSTASIS)[6].

(٦) يترجم مصطلح (HOMEOSTASIS) إلى العربية «بالإتزان البدني»: وهذه ترجمة حرفية، للتركيب اللغوي الإغريقي الأصل، لا تنم عن المعنى الإصطلاحي للتعبير. فالتوازن (الإتزان) إحدى الحالات الشرطية لتحقيق الهوميوستاز.

الهوميوستاز: هو تلك الحالة التي يحافظ فيها النظام على التوازن (EQUILIBERIUM) ويحقق المثالية (OPTIMOM) الوظيفية.

التوازن: حالة، يحافظ فيها النظام على مؤشراته الأساسية على مستوى معين. والمقصود بهذه المؤشرات، تلك التي تتوقف عليها مواصفات النظام وتعكس خواصه الأساسية. والتوازن يكون داخلياً، بين عناصر النظام، وخارجياً بين النظام وبيئته، كما يمكن أن يكون ستاتيكياً أو ديناميكياً.

المثالية الوظيفية: وهي الحالة التي يحقق فيها النظام (قيمة عظمى: EXTREMOM MAXIMOM OR MINIMOM)، من خلال قيامه بوظائفه (أعظم طاقة، أعلى سرعة، أعلى إنتاجية، أحسن مواصفات، أقل تكلفة، أقصر مسافة وغيرها).

والأهداف كما الوظائف، تخضع إلى تدرجية نسبية، وتختلف وتتنوع بإختلاف وتنوع طبيعة النظم ووظائفها، ومدى شمولية البحث ومتطلباته. ويمكننا، تصنيف الأهداف بشكل عام، إلى أهداف: رئيسة وثانوية، شاملة وجزئية، نهائية ومرحلية، واعية وغير واعية... الخ.

الخاصية (ATTRIBUTE)

يفيد تعبير «الخاصية» صفة نوعية لنظام أو لعناصره أو لعلاقاته، وترتبط بذات الشيء (النظام) وتنبع منه. وهي بمثابة خبر، يعبر عن أحد جوانب الواقع الموضوعي للنظام أو العنصر أو العلاقة. كالخواص: مادي أو معنوي، إجتماعي أو طبيعي أو تقني، كهربائي، ميكانيكي، واعي أو غير واعي، ذكي أو غبي، أخلاقي أو غير أخلاقي وغيرها.

وتصنف الخواص حسب الشكل التعبيري- الخبري إلى خواص: **مادية** (فيزيائية، حيوية، اقتصادية ...) **ومعنوية** (ثقافية- إجتماعية ...). وحسب طرق التغيير إلى: **نقطية** لاتتغير (كهربائي، ميكانيكي، خشبي، معدني...)، **وشعاعية** تتغير في الزمان والمكان (طويل، قصير، قوي، ضعيف...).

وتتصف النظم بخصائص عامة أهمها: التدرجية والنسبية والإنبعاث.

١- التدرجية (HIERARCHY): تتلخص هذه الخاصية في أن جميع النظم، وعلى أي مستوى، تشكل في مستوى جزئيتها أو شموليتها درجة تكوينية معينة، في سلم تدرجي لا نهائي. فأي نظام يتكون من مجموعة من النظم الجزئية، ويعتبر، في نفس الوقت، نظاماً شاملاً أو عنصراً في نظام أعم وأشمل.

٢- النسبية (RELATIVITY): يتحدد النظام، من حيث موقعه في السلم التدرجي للنظم، إنطلاقاً من موضوع البحث وهدفه. وتتم عملية تجريده وتبسيطه بدرجات متفاوتة من العمق والشمولية، تحددها متطلبات البحث ووجهة نظر الباحث.

فالنظم نسبية في تدرجيتها ودرجة تجريدها وتبسيطها ونسبية في زاوية النظر التي ينظر منها الباحث لموضوع بحثه.

٣- الإنبعاث (EMERGENT): وهو مجموعة الخصائص التي يتمتع بها النظام، ولا تتمتع بها عناصره، كل على إنفراد. وهذا يعني أن إخراج أو إدخال عنصر أو مجموعة من العناصر، من وإلى النظام، أو إعادة هيكلته بنيوياً أو شكلياً، يؤدي إلى تغيرات كيفية في خصائصه. ،مثال ذلك في الطبيعة والصناعة، تظهر الخصائص الإنبعاثية، في التغيرات الناجمة عن التفاعلات الكيميائية والتراكيب الميكانيكية والكهربائية. أما في المجتمع فتظهر في فاعلية المؤسسات والشركات الإقتصادية والخدمية، وفي النفوذ السياسي والإجتماعي والإقتصادي للدولة، ومنظمات المجتمع المدني وغيرها[7].

(٧) تذكرنا هذه الخاصية بالقانون الثاني للمادية الجدلية (التغيرات الكمية تؤدي إلى تغيرات كيفية). إلا أن خاصية الإنبعاث أكثر عمومية وشمولية. حيث تشمل هذه الخاصية التغيرات الكمية والكيفية. بمعنى أن التغيرات الكمية أو الكيفية تؤدي إلى تغيرات كيفية (إنبعاث خصائص جديدة).

البنية (CONSTRUCTION)

بنية النظام هي جملة عناصره المكونة والعلاقات التي تربط فيما بينها.

ويرتبط مفهوم «البنية»، بمفهوم «التنظيم»، الذي يظهر في سلوك العناصر، كل على إنفراد في إطار النظام كله.

ويفيد تعبير «**التنظيم**» كيفية ترتيب عناصر النظام ونوعية علاقاته وآليات عمله. وهو مفهوم نسبي يعرف بدرجة التنظيم. تتحدد درجة التنظيم بمدى التنوع السلوكي للنظام.

التنوع السلوكي: مجموعة السلوكات المؤكدة أو الإحتمالية، التي يمكن للنظام أن يسلكها خلال أدائه لوظائفه، في المواقف والحالات المختلفة.

تصنف البنى النظمية، بموجب عدة مؤشرات، إلى أنواع من أهمها: الطبيعيةو الصنعية، البسيطة والمعقدة، الستاتيكية والديناميكية وغيرها.

الهيكل (STRUCTURE)

الهيكل: شكل متنوع، يعكس ترتيب عناصر النظام، وكيفية ارتباطها مع بعضها البعض، من زاوية نظر معينة، يحددها الباحث. وترتبط هيكلة النظام بتفكيكه إلى أنظمة جزئية. وهذا يعني أن هيكلة النظام مرتبطة بقابليته للتفكيك. ويعتبر الرسم البياني من أكثر الأشكال التعبيرية الشائعة في هيكلة النظم. والهياكل أنواع، منها: الكلية والجزئية، التنظيمية و الوظيفية، البسيطة والمركبة وغيرها.

البيئة (ENVIRONMENT)

بيئة النظام: مجموعة النظم (أو العناصر) التي لاتنتمي إلى النظام، ولكن على علاقة جوهرية به. أي على علاقة مباشرة وشديدة معه. وما عدى ذلك لا يعتبر من عناصر بيئة النظام. يرتبط مفهوم البيئة مع مفهوم النظام المفتوح، الذي سنتناوله لاحقاً، والذي يشكل مع البيئة نظاماً كلياً.

التصنيف العام للنظم

تصنف النظم من حيث المبدأ وبشكل عام، بموجب عدد من المؤشرات، نورد أهمها فيما يلي:

١- من حيث الموقع في سلم التدرجية النسبية، تصنف النظم إلى: نظم، ونظم جزئية، ونظم كلية.

أ- **النظام** (SYSTEM): كل نظام يشكل موضوعاً لبحث، ذي هدف معرفي أو تطبيقي محدد (النظام قيد البحث).

ب- **النظام الجزئي** (SUBSYSTEM): كل نظام يشكل عنصراً بنيوياً في النظام قيد البحث.

ج- **النظام الكلي** (SUPERSYSTEM): كل نظام يشكل فيه النظام قيد البحث، عنصراً بنيوياً.

٢- من حيث المنشأ، تصنف النظم إلى: نظم طبيعية ونظم صنعية:

أ- **النظم الطبيعية**(NATURAL SYSTEMS): هي تلك النظم التي نشأت في الطبيعة دون تدخل الإنسان.

ب- **النظم الصنعية** (MAN-MADE SYSTEMS): هي تلك النظم التي أنشأها الإنسان، وهي على نوعين: إجتماعية وتقنية.

٣- من حيث الماهية، تصنف النظم إلى: نظم حقيقية ونظم شكلية- رمزية:

أ- **النظم الحقيقية** (REAL SYSTEMS): هي تلك النظم الموجودة بحد ذاتها وجوداً موضوعياً، طبيعياً، كان أو صنعياً.

ب- **النظم الشكلية- الرمزية** (SYMBOLICSYSTEMS): هي تلك النظم التي تحاكي النظم الحقيقية، باستخدام عناصر مادية أو شكلية- رمزية.

٤- من حيث تغير مؤشراتها في الزمان والمكان، تصنف النظم إلى: نظم ستاتيكية، ونظم ديناميكية.

أ- **النظم الستاتيكية** (STATICSYSTEMS): هي تلك النظم التي

لا تتغير مؤشراتها بتغير الزمان والمكان، أو أن التغير يحدث ببطء شديد. وفي حدود ضيقة جداً.

ب- **النظم الديناميكية** (DYNAMICSYSTEMS): هي تلك النظم التي تتغير مؤشراتها في الزمان والمكان[8].

٥- من حيث علاقة النظام بالبيئة. تصنف النظم إلى: نظم مغلقة، ونظم مفتوحة.

أ- النظم المغلقة(CLOSEDSYSTEMS): هي تلك النظم التي لا ترتبط مع البيئة بأية علاقة، وبالتالي ليس لها دخل أو خرج. تعمل حسب القانون الثاني للتيرموديناميكا (قانون الأنتروبيا-ENTROPY)، الذي يقضي، بأن حدوث أي خلل في النظام المغلق ينتشر بشكل تصاعدي، مما يؤدي إلى إنتشار الفوضى فيه وبالتالي دماره[9].

ب- النظم المفتوحة (OPENSYSTEMS). هي تلك النظم التي على علاقةما بالبيئة، تؤثر فيها وتتأثر بها. لها دخل وخرج، من أهم خصائصها: القدرة على التأقلم والتكيف مع متغيرات البيئة، ومكافحة إنتشار الفوضى وتلافي الخلل إذا ماحدث، وإعادة التوازن، وذلك ضمن شروط تحددها خصائص النظام وظروفه البيئية[10].

---

(8) ان مفهوم ستاتيكي أو ديناميكي، مفهوم نسبي، حيث لا يوجد شيء في الكون لا يتحرك ولا يخضع للصيرورة. وكل النظم على الاطلاق ديناميكية، واختبار هذا النظام أو ذاك نظاما ستاتيكيا، يخضع لاعتبارات منهجية وعملية، يلعب فيها عامل الزمن دورا أساسيا.

(9) د. عبد المحسن صالح: مرجع سابق ص (122).

(10) إن مفهوم مغلق أو مفتوح، مفهوم نسبي أيضاً، حيث لا يوجد في الواقع، نظم مغلقة تمامات أو مفتوحة كليا. فكل النظم، في الواقع مفتوحة، ولكن بدرجات متفاوتة. كلما ازدادت درجة انفتاح النظام انخفضت درجة تأثير الانتروبيا وارتفعت قدرة النظام على التكيف ومكافحة إنتشار الفوضى. وكلما ازدادت درجة إنغلاق النظام، كان هذا النظام عرضة لتأثير الانتروبيا. واعتبار هذا النظام أو ذاك نظاماً مغلقاً، يخضع لاعتبارات تتعلق بحجم ونوعية مدخلات ومخرجات النظام.

٦- من حيث بنية النظام وسلوكيته. تصنف النظم إلى نظم بسيطة ونظم معقدة.

أ- **النظم البسيطة** (SIMPLESYSTEMS): وهي نظم ذات بنية بسيطة، متدنية التنظيم ومحدودة السلوك.

ب- **النظم المعقدة** (COMPLEX SYSTEMS): وهي نظم ذات بنية معقدة، عالية التنظيم، تمتاز بالتنوع السلوكي ويغلب على علاقاتها الطابع الارتدادي وهي نظم إدارية بالضرورة.

خاتمة

استعرضنا، في بحثنا هذا، المفاهيم الأساسية للنظرية العامة للنظم وبعض قضاياها. ومن الجدير بالإشارة إلى أن هناك الكثير من المفاهيم العلمية الخاصة، قد جرى تعميمها أو إعادة صياغتها على أساس هذه النظرية، مثل: تماثل -HOMOMORPHISM، متغرز (عامل) - EXOGENOUS، منبثق (عامل)-INDOGENOUS، معلومات-INFORMATION، ظاهرة-PHENOMENON، مشكلة- PROBLEM، حل-SOLUTION، إدارة-MANAGEMENT، والتي سنستعرض بعضها في بحث لاحق، سنكرسه لإلقاء الضوء على القسم الثاني من النظرية العامة للنظم: تحليل النظم-SYSTEMSANALYSIS.

قائمة المراجع

١- ستيفن هوكنج: موجز تاريخ الزمن (من الإنفجار الأعظم إلى الثقوب السوداء)، دار طلاس، الطبعة الثانية، دمشق-1993.

٢- جان جاك سرفان شرايبر: التحدي العالمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت- 1980.

٣- د. عبد المحسن صالح: التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان، سلسلة عالم المعرفة، رقم(48)، الطبعة الثانية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت-1984.

٤- المعجم الوسيط: د. إبراهيم أنيس وآخرون، دار الأمواج، الطبعة الثانية، بيروت- 1987.

5- NEW ENCLISH RUSSIAN DICTIONARY:RUSSIAN LANGUAGE, THIRD STEREOTYPE, MOSCOW-1979.

الدراسات والبحوث

في الدولة الديمقراطية الحديثة

عبد الهادي عباس

الدولة الديمقراطية: *يرجع أصل كلمة (ديمقراطية) إلى أصل إغريقي، فهذه الكلمة تتكون من لفظين يونانيين هما ديموس DEMOS ومعناها الشعب وKAATE ومعناها السلطة وعلى ذلك يكون أصل معنى الديمقراطية: سلطة الشعب. والديمقراطية في الوقت الحديث تدل كذلك على هذا المعنى. فهي تعني الآن حكم الشعب أي الشعب له وحده الحق في ممارسة السلطة في الدولة باعتباره صاحب*

* عبد الهادي عباس: محام وباحث من سورية، يساهم في الحركة الثقافية منذ الخمسينات له العديد من الأعمال المؤلفة والمترجمة.

السيادة فيها . على أن الشعب هنا يعني الشعب السياسي أي من يتمتع بالحقوق السياسية ولايعني بالتالي الشعب بمفهومه الاجتماعي أي الافراد الذين يقيمون على اقليم الدولة والذين ينتسبون اليها عن طريق التمتع بجنسيتها أو ما يطلق عليهم إسم رعايا الدولة . . . .

واذا كانت الديمقراطية لفظة قديمة استنبطها فلاسفة الاغريق فإنها قد اختلفت عن الديمقراطية في الأزمنة الحديثة، ذلك ان الديمقراطية القديمة الأولى لم تستند الى الشعب بحقيقة معناه السياسي اذا أخرجت عن مدلول هذا الشعب طبقة كبيرة في تعدادها ألا وهي طبقة الأرقاء التي حرمت تماماً من الحقوق السياسية واقتصر مدلول الشعب السياسي على طبقة المواطن الحر دون غيرها . على انه رغم اختلاف مدلول الشعب السياسي في اليونان القديمة عنه في الوقت الحاضر، فإن الفكرة القديمة تعد على كل حال العلامة الأولى للديمقرطية الحديثة .

فكرة الديمقراطية: اذا كانت الديمقراطية في معناها الأصلي قد ظلت مجرد فكرة نظرية فلسفية تحتل مكانها فقط في آراء وفكر الفلاسفة والمفكرين فإنها مع ذلك كان لها أكبر الاثر في تنوير الاذهان وفي التمهيد للأخذ بالمبدأ الديمقراطي على نحو تطبيقي عملي كنظام للحكم . حتى نسب الى هذه الآراء النظرية كل الفضل في الأخذ بالديمقراطية كنظام للحكم . ومع ان فكرة الديمقراطية معقدة جداً وهي في أحد معانيها متناقضة . وان هنالك العديد من الصور التي يصعب اقامة علاقة دقيقة بينها . الا ان مايهم في الأمر هو أن كل شيء في النهاية انما يتعلق بالسياسة العملية لأن هذه بذاتها تابعة للظروف التاريخية الملموسة والتي هي على الدوام في حالة صيرورة وتغيير .

فالديمقراطية تعرف ـ كما قلنا بأنها حكومة الشعب . ولكن ذلك يرجع عملياً لحكومة الأكثرية، وهذا التعريف وحده لايعني شيئاً لأن الأمر يتعلق بدقة بتحديد ما هي حكومة الشعب . وفي هذا المجال توجد طرائق عديدة لادراك الأمور وتوجد بالنتيجة تعريفات عديدة ممكنة للديمقراطية

والتي يمكن أن يكون لها إذن معاني عديدة ايضاً أو بدقة اكثر وجوه عديدة.

ان تحقيق الديمقراطية المطلقة اي ممارسة السلطة بشكل دائم من قبل الشعب، هو أمر مستحيل و(جان جاك روسو) وهو الديمقراطي الأول الأشد تأييداً للديمقراطية المطلقة، شعر بذلك لأنه كان يميز على الأقل الوظيفة التنفيذية عن الوظيفة التشريعية وكان يوافق على أن الشعب بامكانه بل من واجبه، برأي (روسو) ممارسة الوظيفة الثانية ولكن ليس الأولى. «وشعب من الآلهة هو وحده الذي يمكن ان يحكم نفسه بنفسه بصورة ديمقراطية. والناس الذين بلغوا حد الكمال يمكن ان يكونوا قادرين على ان يقروا ليس قواعد عامة وحسب، بل والتطبيق الخاص الذي يتفق مع المصلحة العامة والتخلي عن مصالحهم الخاصة، فالديمقراطية الأساسية، ذات القاعدة، الدائمة والمطلقة ليست مستحيلة وحسب، بل هي تفتح الطريق الى السلطة المطلقة باسم الشعب ولكن ضده ومن سيئات الديمقراطية ذات التمثيل النيابي انها تقلص سلطة المحكومين، ولكن لها على الخصوص ميزة تحديد سلطة الحاكمين.

ان اختلاف وتنوع أشكال وصيغ تنظيم الديمقراطية بدءاً من مبدأ حكم الاحزاب كما هو في ايطاليا الى الاسلوب الرئاسي الفرنسي ومن حكم من يتمتع بالاغلبية كما في بريطانيا الى مبدأ سيادة التقاليد في المجتمع الياباني الى مبدأ المساواة لدى المجتمع الاميركي وان كانت جميعها تعني انتصار نظام الحكم ذي ألتمثيل النيابي كصيغة وحيدة للديمقراطية الحديثة والتعددية كشرط لوضعها موضع التنفيذ فإن ذلك في عرف الديمقراطية الحديثة ـ رغم الانفصال بين الحاكمين والمحكومين. هو التعبير الذي ثبت صلاحه حتى الآن عن صنع الشعب لحكومته والذي هو مبدأ الديمقراطية الأول أي سيادة الشعب، وهو الذي حظي بالاحترام والبقاء، لاسيما وان التناوب في تولي الحكم يحظى ايضاً بالتأييد والتشجيع مع كل ما له من نتائج وآثار حسنة وفيه تجد النزاعات التي تحدث في المجتمع تعبيراً وحلاً سياسيين.

عناصر الديمقراطية: بما أن الديمقراطية هي حكومة الشعب أو الاكثرية، فإن هذا يعني انها تتيح لارادة الشعب (أو اكثريته بأن تفصح عن ذاتها. ويؤدي هذا الى عرض بعض الاهداف المحددة، التي يتحتم على الدولة ضمان تحقيقها. وفي مقدمة هذه الاهداف المحددة، حسب رأي الاشتراكية، اسلوب الانتاج لأن الوظيفة الأساسية للدولة، في رأيها تتكون لحماية اسلوب انتاج معين. فعلى الشعب إذن واجب تحديد الوسائل الأساسية التي سوف تسمح بإقامة هذا الاسلوب من الانتاج، وبالتالي ينبغي عليه ان يتأكد من ان ضمان تنظيم الدولة سيتوافق بفعالية مع ارادته.

ومن هذا يستخلص ان للديمقراطية (كما للأتوقراطية من جهة أخرى) عنصران اساسيان: الارادة السياسة للشعب بكونه حائزاً سياسيا لسلطة، وممارسته لها بربطه تنظيم الدولة بالشعب، وبطريقة يكون فيها احترام ارادة الشعب مضموناً والأول هو عنصر داخلي للديمقراطية وملازم لها، والثاني هو شكلي وخارجي. واذا تغيب العنصر الداخلي والذاتي اذا لم توجد ارادة شعبية محددة، فعندئذ لا توجد ديمقراطية بالمعنى الكامل للعبارة حتى ولو وجد العنصر الخارجي، أي حتى ولو وجد ربط تنظيم الدولة بالشعب، وبناء عليه فإنه اذا تغييبت هذه الإرادة، يستحيل بالنسبة لتنظيم الدولة ان يحققها وبالمقابل وبصورة استثنائية اذا وجدت ارادة شعبية فإن تنظيم الدولة يمكن ان يحققها في الواقع حتى ولو كان ينقصها العنصر الخارجي للديمقراطية، أي حتى ولو أن العلاقات الخارجية والشكلية بين تنظيم الدولة والشعب غير موجودة والتي هي في العادة ضمانات لتحقيق إرادة الشعب بهذا التنظيم للدولة.

إن ارادة الشعب هي واقعة اجتماعية - سياسية ومظهر للواقع الاجتماعي، وليست شكلاً تنظيمياً للدولة. فأي شكل من تنظيم الدولة لايمكنه بذاته ان يخلق هذه الإرادة، إنه نتيجة عملية اجتماعية. ولكن عليه ان يسمح لارادة الشعب بالقدرة على التحرر بدئياً ومن ثم التحقق فعلاً.

وبعبارة اخرى إن على الدولة ان تكون منظمة لدرجة تكون فيها بعيدة عن عرقلة تكون إرادة الشعب بل عليها ان تشجعها . وعندما تتكون هذه الارادة يتوجب على تنظيم الدولة تحقيقها فعلاً بوسائل تنظيمية مناسبة أي انه يتوجب تنظيم أجهزة الدولة ونشاطاتها بطريقة تطبق فيها ارادة الشعب. ولهذا الغرض ينبغي ايجاد وسائل تسمح لهذه الإرادة بدئياً بأن تعبر عن نفسها بوضوح وبالتالي تتحقق بوسائل يكون ممكناً بفضلها قسر أجهزة الدولة لضمان تطبيقها .

الديمقراطية الشكلية: توجد الديمقراطية الشكلية عندما يكون وجود عنصرها الخارجي والشكلي قائماً بدون أن يكون هنالك مجال للبحث فيما اذا كان الأمر كذلك بالنسبة لعنصرها الداخلي والجوهري، ويتكون هذا العنصر الخارجي من ربط تنظيم الدولة بالشعب (يتعلق الأمر هنا باكثرية الشعب) . الذي باستطاعته ان يعمل بفاعلية وبحيث ان هذا التنظيم سوف يطبق الارادة الشعبية . واذا أخذنا في الحسبان الفارق القائم في الدولة بين أجهزة التقرير والتنفيذ أو السياسية والتقنية يكون واضحاً عندئذ انه يكون من الجوهري، بالنسبة للشعب إقامة صلة متينة مع اجهزة التقرير أو الاجهزة السياسية في الدولة وان تكون هذه الاجهزة بدورها بتماس محكم مع الاجهزة التقنية والتي تستطيع مراقبتها بهدف التأكد من أنها تطبق مقرارتها . ومن المعلوم ايضاً انه يمكن للشعب إقامة صلات محكمة مع أجهزة الدولة الأخرى . وبمقدار ما يكون هذا التماس أكثر صلابة بمقدار ماتكون الدولة أكثر ديمقراطية .

فالديمقراطية الشكلية، إذن، تمثل بدئياً جملة الإجراءات والوسائل التي يكون بفضلها تنظيم الدولة مرتبطاً بالشعب وبهدف إتمام ارادته .

بيد أنه من أجل الحصول على ديمقراطية صحيحة، رؤي ان هذه الوسائل موضع البحث والمعنية لضمان التنفيذ الدقيق للإرادة الشعبية، ليست كافية بذاتها . وما زال من الواجب وجود هذه الإرادة وان يكون

للشعب فعلاً ارادته الخاصة. غير انه لكي تستطيع هذه الإرادة ان تتشكل لابد ان تكون بعض معايير النظام الخارجي موضوعة في مكانها. اي بعض عناصر النظام الشكلي التي تشكل المظهر الشكلي للديمقراطية. وهكذا يمكن اعطاء تعريف كامل للديمقراطية بالقول «انها مجموعة الوسائل والمقاييس التي تجعل ممكناً من جهة تكوين إرادة الشعب، والتي تتيح لها، من جهة اخرى، الإفصاح عن نفسها وبأن تتحقق بواسطة تنظيم الدولة».

إن هذه الوسائل هي الحقوق أو الحريات الديمقراطية ولهذا يعتبر انه لاتوجد ديمقراطية شكلية في بلاد ما، الا اذا وجدت هذه الحقوق وهذه الحريات الديمقراطية، التي هي مختلفة في درجة اتساعها حسب البلدان المختلفة، وعلى هذا تكون الديمقراطية فيها متفاوتة الكمال. وكما قلنا فإن هذه الحقوق والحريات تشكل العنصر الحقوقي ـ الدولي ـ للديمقراطية، في حين تشكل ارادة الشعب عنصره الاجتماعي.

أما بخصوص الحريات الديمقراطية المعنية لضمان تكوين الارادة الشعبية، فإنه بتفحص الحريات الديمقراطية التي تسمح تحقيق ارادة الشعب، فإنه يتوجب بصورة خاصة ملاحظة أهمية الواقعة التالية وهي: انه يجب واقعياً لهذه الإرادة ان تكون ارادة الشعب، وليس إرادة خارجية مفروضة من قبل الغير، بوسيلة القوة أو الدعاية، والتي يأخذها الشعب في حسبانه. ففي هذه الحالة توجد إرادة الشعب شكلياً بصورة مؤكدة بيد أنها ليست حقيقة إرادته لأنها لم تصدر عنه ولا من الفكرة التي كونها بذاته من مصالحه الخاصة، وهذه في الواقع ارادة أجنبية اكتفى بتناولها لحسابه.

فلكي يستطيع الشعب بذاته تكوين إرادته، ينبغي ان يتمتع ببعض الحقوق المحددة أو ببعض الحريات. فيجب بدئياً ان يكون كل انسان حراً شخصياً، مستقلاً عن الآخرين إذ لو كان في الواقع عبداً أو خادماً لفرد آخر، يكون عندئذ من البداهة انه لايستطيع تملك ارادة خاصة طالما أنه خاضع لسلطة شخص آخر سوف يفرض عليه إرادته. وتستوجب هذه

الحرية الشخصية عدداً من الحقوق كالحق في الحياة، وحرية التنقل، وحرية اختيار العمل وحصانة المسكن، وحرية المراسلة والاتصال بصورة عامة، ثم الحق بعدم الحرمان من الحرية، ماعدا بعض الظروف المحصورة بدقة وفقاً لنصوص واضحة. والحق بأن لايحاكم عن جريمة لم ينص عليها القانون مسبقاً وعلى العقوبة المناسبة لها، والحق بأن لايحاكم من قبل محكمة خاصة وحسب اجراءات خاصة وحق الدفاع في المحكمة الخ. . . فبدون هذه الحقوق والحريات، حتى ولو وجدت حرية الفكر الخ. . . فإن الفرد لايعيش كشخص حر، وسيكون باستمرار خاضعاً لسلطة الدولة ولن يستطيع لا أن يفكر بحرية ولا ان يكون له رأي وإرادة خاصين به، اذ أنه بالتأثير على شخصيته بمساعدة الوسائل المشار اليها تستطيع الدولة التأثير على تكوين فكره وتكوين ارادته. وهنالك حرية سياسية هي حرية الفكر LIBERTÉ DE PENSÉE، فاذا كان على الفرد ان يقدم حسابات عن افكاره السياسية أو غيرها، يكون مستحيلاً عندئذ الحصول على ارادة خاصة، اضافة لذلك يجب ان تكون هنالك حرية التعبير عن الفكر (بالكلام، بالطباعة الخ. .) كي يستطيع الانسان الحصول على معرفة كل الآراء الممكنة وكي يستطيع الاختيار من بينها ما يريد ان يتبناه، كذلك فإن ما يسمى بحرية الاعلام المرتبطة بالحريات الأخرى المشار اليها، والتي تسمح لكل انسان بمعرفة جميع الآراء التي تهمه وجميع الوقائع ذات الأهمية من وجهة نظر تكوين الارادة. ويقتضي هذا ايضاً الحق بالمعلومات الدقيقة أي الحق بالبحث عن الحقيقة الأمر الذي يقتضي حرية التعلم وحرية الضمير والحرية الدينية والحق بالثقافة وحرية نقد عمل أجهزة الدولة والنظام السياسي وحرية الدعاية الخ. ويجب ان يضاف الى ذلك حرية الاجتماع بين الافراد والتجمع لادراك اهداف عامة، وكذلك حرية الاجتماع والنقاش التي تسمح للأفراد بالجدل حول آرائهم والوقائع المتعلقة بهذه الآراء.

إن كل هذه الحريات ترمي لمنع إحتكار الفكر، وبخاصة الفكر

السياسي. ويتوجب على الدولة أن تضمن لكل واحد حق تكوين رأيه الخاص وإتاحة المجابهة بين الأفكار. وقد أظهرت الوسائل الضخمة للتقنية الحديثة على مستوى الايديولوجيا، الخطر الذي يمثله احتكار كل واحد للعوامل السياسية وبدئياً احتكار الدولة. إذ في هذه الحالة، فإن من يستفيد من الاحتكار يكون له وحده القدرة على تكوين الرأي وبالتعبير عن ارادته وفرضها على الآخرين. وللشعب فقط «الحق» بالإذعان. إن وسائل التقنية والدعاية الحديثة قوية جداً بحيث أنها كالإرهاب نجحت باجراء مشاركة من قبل الشعب ببعض الأفكار وبحيث أصبحت إرادة جهاز الدولة هي ارادة الشعب الذي أصبح يستحسن في الواقع كل أعمال مهامه والمثال النموذجي على ذلك، النظام الهتلري، وبعض الأنظمة التي عرفها القرن العشرين. ومع ذلك لم تكن هذه الإرادة هي إرادة الشعب، لأنها لم تصدر عنه، وانما فرضت عليه بالقوة وبالدعاية.

في كل الأحوال، وحتى عندما تكون هذه الحقوق كافة مضمونة، فان هذا لا يكفي لأن يتيح للشعب كي ينال حقيقة إرادة سياسية خاصة. فهذا لا يتطلب فحسب، حتى ولو بصورة اساسية هذه الحقوق والحريات، ولكنه يتطلب ايضاً شروطاً واقعية، وفي أساسها درجة متطورة من التنمية الاجتماعية وهذا ما نحاول الاشارة إليه فيما يلي:

الحريات الديمقراطية المعنية لضمان تحقيق الارادة الشعبية: إن الوسائل التي تسمح لإرادة الشعب بأن تتحقق عن طريق تنظيم الدولة، تكون للعمل بطريقة يمكن لهذه الإرادة أن تفصح عن نفسها علناً وان يكون ارتباط تنظيم الدولة بالشعب أو بأكثريته مضموناً. فالصلة القائمة بين الدولة والشعب هي كذلك بحيث يجب انها وقد عبرت عن ارادته سوف يضمن تنفيذها بفضل الدولة. وهذه الصلة يمكن ان ترتدي شكلين أساسيين: الديمقراطية المباشرة والديمقراطية التمثيلية ونشير فيما يلي بايجاز الى كل من هذين الشكلين:

١ ـ **الديمقراطية المباشرة:** وهي تعني ان الشعب برمته هو نفسه جهاز

دولة وانه بذاته يتخذ القرارات أو يمارس سلطة الدولة . وبعبارة أخرى لايوجد في هذه الفرضية فارق بين تنظيم الدولة وبين الشعب . فالشعب يكون بذاته جهازاً كلياً مقرراً للاكثرية . ومن المعلوم ان الديمقراطية المباشرة على هذا النحو ستكون نفيه الخاص لأنه نفي للدولة ، فالديمقراطية هي فقط شكل للدولة . وعندما ستتحقق الديمقراطية المباشرة الكاملة ، فإن ذلك يعني انه لن تكون هنالك حتى دولة ولاديمقراطية التي هي بالنتيجة شكل لها .

ولهذا فإن الديمقراطية المباشرة في صميم الدولة لن تتحقق الا جزئياً وبخاصة فيما يتعلق بالأجهزة الرئيسية للتقرير . فالشعب بذاته يتخذ المقرارات السياسية الرئيسية لكنه لن يتمكن من ممارسة مهمات تقنية تتطلب معارف خاصة في أمور الادارة : فهذا ما ليس له . ولايمكن الا بصورة تدريجية حصول تعليم الجماهير الشعبية - الذي هو هدف الاشتراكية التي ترنو الى زوال كل فارق بين العمال الفعليين والشغيلة اليدويين ، والتي تعتقد انه يمكن للشعب ان يصل الى ذلك بواسطة معارف لم تكن سابقاً سوى إقطاعة لدائرة ضيقة من المتخصصين ، وبذلك سوف يصبح ممكناً في رأيها ادخال الديمقراطية المباشرة شيئاً فشيئاً حتى في صميم الأجهزة التي كان لها حتى ذلك الحين خاصية تقنية . واذا كان ثابتاً انه لم يوجد مطلقاً حتى الآن ، ديمقراطية مباشرة متطورة تتخذ فيها القرارات مباشرة من قبل المواطنين ، فإنه بفعل نوع من القرارات القابلة لتكون معتمدة من قبلهم وتبعاً لعددهم تتحدد درجة الديمقراطية المباشرة . وهنا ينبغي التمييز بين نوعين من الديمقراطية المباشرة هذه . حسبما يتدخل الشعب في مجال القانون فقط أو كذلك في المجال الاداري والقضائي . فالديمقراطية المباشرة المفهومة بالمعنى الضيق هي الديمقراطية التي لايعمل فيها الشعب ، الا في مادة التشريع أي حيث لايتخذ سوى المقرارات والأحكام الأكثر عمومية ولا يثبت سوى المبادىء الرئيسية الأكثر أهمية . وفي النوع الثاني للديمقراطية المباشرة ، الأكثر اتساعاً يتدخل الشعب حتى في الأمور الادارية والقضائية أي أنه يتبنى ايضاً اجراءات

ملموسة أو فردية. وقد كان في الديمقراطية القديمة، يسود نوع أكثر اتساعاً للديمقراطية المباشرة. اما بالنسبة للديمقراطية البورجوازية، فهي مفهومة في معناها الضيق، واما الديمقراطية الاشتراكية فيجب ان تتميز باعادة ادخال الديمقراطية المنظور اليها بمعناها الواسع.

والقوالب التي تتخذ القرارات تبعاً لها ليست بسيطة. وإن لأصول تبني هذه القرارات وجهين أساسيين: بدئياً يوجد مايسمى بالبادهة L'INI-TIATIVE، أي ترشيح أو عرض تبني القرار، ومن ثم التبني ذاته للقرار بمعناه الضيق، وبعبارة أخرى القرار المتعلق بالعرض. ويمكن للديمقراطية المباشرة أن تكون ممتدة للمبادهة الشعبية ذاتها، ومحدودة لتبني القرار (الاستفتاء) غير أنه يمكن أن يوجد أيضاً في أحد المجالات أو الآخر، وعندئذ يعرض الشعب قراراً ويتبناه بذاته أيضاً. وأخيراً يمكن للشعب أن يساهم بتبني القرار مقتصراً على المصادقة LA SANCTION على قرار كان قد سبق تبنيه من قبل جماعة دولية، أو رفض التصديق عليه LEVETO.

والعمل الآخر الذي ينيط بالديمقراطية المباشرة خاصية واسعة قليلاً أو كثيراً، هو أن يعرف فيما اذا كان قرار الشعب، أو بدقة أكثر مساهمته بتبنيه للقرارات، هي مساهمة الزامية أو اختيارية: فإذا كانت هذه المساهمة اختيارية فذلك يعني أن الأمر يتعلق بأجهزة دولة غير الشعب سواء أكانت مجازة أو غير مجازة بالمساهمة بتبني بعض القرارات، وهذا ماينقص كثيراً، كما هو معلوم، الديمقراطية المباشرة.

أما بالنسبة لمعرفة الشكل الذي ستمارس به الديمقراطية المباشرة فإنه يوجد شكلان حتى الآن: إما أن الجماعة القومية برمتها، مجموعة المواطنين و«الشعب» هي التي تتخذ القرار أو تمارس السلطات المناطة به، وإما أنه بواسطة التصويت بشكل فردي، أي التعبير عن الارادة خارج جماعة محددة، ويعدد من الطرق الخاصة. وتقوم أهمية هذين الشكلين الأساسيين

للديمقراطية المباشرة في واقعة أنه من المستحيل في جماعة اجراء مناقشة قبل القـرار، وانه في الوقت ذاته يمكن التـأثيـر على إرادة المواطنين، وعلى اختيارهم، والتصويت خارج جماعة يجعل كل نقاش مستحيلاً. ويسمى الشكل الأول الجمعية أو الاتفاق الشعبي، حسب البلدان الخ. . أما الثاني فهو الاستفتاء.

إن الحرية الديمقراطية الرئيسية التي تجيز للمواطنين ممارسة إرادتهم في صميم الديمقراطية المباشرة هي، بداهة، الحق بالمساهمة بممارسة سلطة الدولة في الأشكال المناسبة، وان الديمقراطية المباشرة الصحيحة لاتوجد إلا إذا تمتع كل المواطنين بهذا الحق. فالديمقراطية المباشرة في الدول العبودية والاقطاعية ليست في الواقع ديمقراطية صحيحة، وبدقة لأنه كل الناس لم يساهموا فيها، دائماً أعضاء الطبقة المسيطرة فقط. ويستوجب هذا الحق توفر عنصرين أساسيين: حق النقاش قبل تبني القرار، وحق المساهمة بتبني القرار. والجوهري في الأمر أن هذين الحقين متساويان. فإذا كان لصوت مواطن تأثير أكثر من تأثير صوت آخر، فإنه لاتوجد ديمقراطية صحيحة.

٢ – **الديمقراطية التمثيلية**: إن الشكل الثاني من ارتباطات الدولة بالشعب، المخصصة لضمان تكامل الارادة الشعبية بواسطة الدولة، وهو مايسمى بالديمقراطية غير المباشرة، أو التمثيلية INDIRECTE OU RE-PRÉSENTATIVE.

وقد رأينا، في الواقع، أن الديمقراطية المباشرة الخالصة ليست ممكنة مطلقاً، وأنه في أحسن حالة لايمكن التوصل إلا إلى نوع يمزج الديمقراطية المباشرة والديمقراطية غير المباشرة. بيد أن الديمقراطية غير المباشرة الخالصة هي الأكثر شيوعاً.

إن الديمقراطية غير المباشرة أو التمثيلية هي العمل بالنسبة للأشخاص الذين يؤلفون رسمياً جهاز الدولة، ان يكونوا ممثلين للشعب، أي أن يكونوا

قد وصلوا الى السلطة بإرادة الشعب عن طريق انتخابات شعبية، علماً أن الشخص الذي سوف يحصل على أغلبية الأصوات في الانتخابات، يكون هو المختار، فالشعب هنا لايمارس السلطة، إذن، (أي لايتخذ قرار دولة) وإنما يختار من سيكون لهم حق ممارستها. وبالنتيجة، يبدو واضحاً، أن للشعب إمكانية اختيار من يعتقد أنه سينفذ إرادته بشكل أفضل. كذلك الأمر، وبما أن بقاء الممثل المنتخب في السلطة ليس غير محدود، وأنه يتبع الإرادة الشعبية، فإن هذا سوف يبذل جهده ليتوافق معها إذا رغب في العودة الى السلطة. فجوهر الديمقراطية التمثيلية تكون إذن، في تمثيل الشعب أي أنه بفضله، يراد أن يعمل حائزو سلطة الدولة باسم الشعب وان ينفذوا إرادته وان يعملوا ماسوف يعمله بذاته لو استطاع ممارسة السلطة.

تلك هي بدئياً حجة نظام عملي مطلوب لمصلحة الديمقراطية غير المباشرة فالشعب في الواقع كثير العدد كي يستطيع ممارسة السلطة مباشرة بذاته. ولم يكن «الشعب» في دولة العبودية مؤلفاً سوى من أعضاء طبقة مسيطرة قليلة العدد، وكان يمكن له عندئذ ممارسة السلطة بذاته. وكان هذا أيضاً حال الدولة الاقطاعية. وفي الدولة العصرية، بورجوازية أم اشتراكية، لايكون هذا ممكن نظراً لأن السكان يعدون بالملايين.

والباعث الثاني وهو أكثر أهمية، ففي الواقع، مهما كانت كاملة الاجراءات التي تسمح للممثلين بأن يكونوا فعلاً الناطقين والمنفذين للإرادة الشعبية، في دولة ديمقراطية تمثيلية، فإنها لاتسمح بالوصول الى وحدة كاملة في وجهات النظر بين الشعب ومن هم مكلفون بتمثيله. بدئياً لأن هاتين الارادتين سوف تبقيان متميزتين بصورة دائمة، وخاصتين في موضوعات مختلفة. ومن ثم وخاصة لأن الإرادة الشعبية غير تامة أيضاً وغير ملموسة كإرادة أجهزة الدولة كما تفصح عن نفسها كل يوم في ممارسة وظائف الدولة. فإرادة الشعب تتكون فقط لتثبيت الأهداف الرئيسية والوسائل التي

توصل اليها. ويوجد سلسلة كاملة من المسائل الملموسة التي تفوتها. وأجهزة الدولة هي التي يتوجب عليها بذاتها أن تكلف بحلها بموجب حركتها الخاصة. والسبب الرئيسي لحالة الأشياء هذه، هو أن معرفة هذه المسائل وقابلية حسمها بطريقة صحيحة وفقاً للإرادة الشعبية تتطلب بعض الإختصاصات الخاصة التي لاتوجد لدى الشعب. وبالنتيجة فإن الحجة الرئيسية للديمقراطية التمثيلية، هي بدقة، أنها تسمح للشعب بأن يختار أولئك الذين هم قادرون على ممارسة وظائف الدولة، في نطاق الخيارات الأساسية المثبتة بالإرادة الشعبية. ويوصلنا هذا إلى الحجة الثالثة المطلوبة لمصلحة الديمقراطية التمثيلية. وفي الواقع، انها تضمن استقلالها يقينياً لمصلحة ممثلي الشعب: أي أنه يحصل لهؤلاء أحياناً أن يقوموا ببعض التصرفات التي تتجاوز فهم الشعب، وحتى أن هذا الشعب قد يدينها، بدون ملاحظة ان هذا كان لامندوحة عنه للوصول الي أهداف مثبتة من قبله. فمع نظام الديمقراطية المباشرة، سيكون الشعب بالنتيجة غير مؤهل عملياً لضمان تحقيق إرادته، في فرضيات كهذه، لأنه لن يعلم ماهو المناسب من الصمت أو رفضها. بيد أنه يوجد قدرة لممثلي الشعب لاجرائه فعلاً لأنه بفضل نظام للديمقراطية غير المباشرة يمكن إرادتهم أن لاتتوافق دائماً وبصورة كلية مع الإرادة الشعبية: وهذا مايضمن لهم بعض الاستقلال بالنسبة للشعب.

في مثل هذه الحالة، فإن ثقة الشعب بممثليه تلعب دوراً أساسياً. وتستخلص هذه الثقة من التجارب السابقة للشعب مع الممثلين ذاتهم عندما قام هؤلاء ببعض الأعمال. وهذه الثقة هي شيء هام في السياسة. ولايكفي العمل فقط فيما هو في مصلحة الشعب، دائماً يجب أيضاً كسب ثقته، كي لايواجه أي عقبة في تحقيق ماهو مفيد له. وهذا مايفسر أن النظريين فقط، التائهين في أفكارهم، والمثاليين الكبار الخ... لاينجحون على مستوى السياسة اليومية الملموسة، لأنهم يهملون خلق هذا المناخ الذي لابد منه للثقة

الشعبية. وقد سبق لمونتسكيو ان قال: ان الديمقراطية غير المباشرة هي النظام الديمقراطي الوحيد الذي يمكن قبوله بحجة أن الشعب غير قادر على حكم نفسه، في حين أنه مؤهل تماماً لاختيار من سوف يكون قادراً لاجراء ذلك بدلاً منه. وهذه الحجة عرضة للنقد لأنها مؤسسة على الفرضية القائلة انه لن يكون للشعب ارادة خاصة وان ممثليه سيكونون مكلفين بتحقيقها. وفي الواقع، انه هذا نفي للديمقراطية، لأن الممثلين سيحكمون حسب إرادتهم الخاصة. ولكي تحافظ الديمقراطية التمثيلية على خاصيتها الديمقراطية يتوجب عليها ضمان تحقيق الارادة الشعبية. ومع ذلك يبقى صحيحاً القول إن على ممثلي الشعب والأجهزة الحكومية الأخرى، أن تكون لها إرادة أكثر نمواً وأكثر ملموسية من الإرادة العامة للشعب. وهذا يعني انه يتوجب على ممثلي الشعب أيضاً أن يكونوا متخصصين الى درجة ما، بل وحتى ممتهنين في بعض المعايير.

إن الحقوق والحريات الديمقراطية التي تسمح لإرادة الشعب بالإفصاح عن نفسها وبالتحقيق في الديمقراطية التمثيلية، ترتبط جميعها بحق أساسي في هذا الشأن وهو حق الشعب في اختيار ممثليه، وهذا الحق يقتضي حقوقاً أخرى، وخاصة حق التصويت وحق العزل وحق الترشيح.. الخ.

فحق التصويت في الانتخابات، هو القدرة على تقرير من سوف ينتخب ممثلاً للشعب، واختيار جهاز الدولة أو أعضائه. وتتعلق سعة الديمقراطية باتساع حق التصويت، أي المساهمة في اختيار العضو. وتكون الديمقراطية أكثر كمالاً اذا كان حق التصويت متساوياً، وإذا كان لكل مواطن نفس الحق بالإقتراع (لكل واحد صوت، من حيث المبدأ). والإقتراع المباشر هو الأكثر ديمقراطية، أي عندما يستطيع الناخب مباشرة ان يعبر بصوته عن اختيار الممثل؛ والاقتراع غير المباشر أقل ديمقراطية، وتلك هي الحالة التي يختار فيها الناخبون من سيختارون من الممثلين بعدئذ أو عندما يختار بعض

الممثلين الأولين غيرهم في درجة ثانية. ويعتبر التصويت السري أكثر ديمقراطية من التصويت العلني لأنه يمنع التأثير في اختيار الناخب. ويعتبر من الأكثر ديمقراطية الانتخاب بدون ترشيح، أي ألا يصوت كل مواطن لمن يظهر له أنه الأصلح وان (يختار) على الصدفة. غير ان هذا، صعب التحقيق، في الممارسة العملية، ولذلك فإن أحد الوجوه الأكثر أهمية للانتخاب في الدولة الحديثة، هو تقديم الترشيح الذي هو علني ومنظم. وفي هذا المجال، يقتضي أساساً منع احتكار الترشيح، الذي يعادل في الواقع احتكاراً انتخابياً، إذ يكون من غير الممكن عندئذ، من حيث المبدأ، التصويت إلا للأفراد الذين قدموا ترشيحهم. ويمكن تجنب هذا الاحتكار اذا أعطي للمواطنين امكانية التصويت حتى للذين لم يكونوا مرشحين. لكن هذه الاحتمالية ليست مجدية، لأن الأصوات عندئذ التي تنصب لغير المرشحين سوف تتشتت، وان ماسيقع منها للمرشحين المعلنين سيجتمع. ولهذا يكون من المهم جداً تنظيم نظام الترشيح لدرجة ان كل المواطنين يمكنهم المساهمة فيه على ذات المستوى، لأنه حيث يوجد احتكار من بعض الأحزاب السياسية، تكون جماهير المواطنين متروكة على الهامش، وفعلاً يفرض عدد قليل من المرشحين أنفسهم على الناخبين. وهذا مايتحول بنوع ما الى انتخاب أولي.

وعندما يضع الشعب ممثليه في مهمات قيادة الدولة فإن له الحق بأن ينتظر منهم تنفيذ إرادته، لكن هذا غير مؤكد. وبالنتيجة، فإنه الى جانب الانتخاب ذاته، توجد أيضاً وسائل أخرى تجيز للشعب في أن يؤثر على ممثليه ليدفعهم لاحترام إرادته. بالتأكيد إنّ الإنتخاب وسيلة فعالة، ولكن لدرجة معينة فقط. واذا كانت للنائب وكالة لمدة محدودة واذا لم توجد وسيلة أخرى للرقابة على نشاطه سوى الإنتخابات التي تجري بعد استنفاد هذه الولاية، فإنه يمكن له دائماً المخاطرة بأن لايعاد انتخابه في الانتخابات القادمة إلا إذا لم يوافق عمله مع إرادة ناخبيه وسوف يختار الشعب في

الانتخابات التالية بديلاً منه . لكن هنا أيضاً من غير المتيقن أن هذا النائب البديل لن يعمل كسابقه . ولهذا يتوجب البحث عن وسائل أخرى .

فلكي يعمل النائب بما يتفق مع إرادة الشعب ، ولأن الانتخابات لاتكفي وحدها ، تم التوصل الى فكرة مايسمى الوكالة الآمرة MANOAT IMPÉRATIF يكون للناخبين فيها الحق بأن يفرضوا على نائبهم السلوك الواجب اتباعه إلزامياً . وإذا لم يخضع لهذا يستطيع الناخبون عزله .

وقد كان هذا المبدأ مطبقاً على نطاق واسع في ظل الإقطاعية ، فلم يكن للنواب رأي خاص ولم يكونوا يعملون سوى أن يعكسوا رأي ناخبيهم . مع ذلك قدمت النيابة الآمرة مشكلات جمة ، وظهرت بدئياً أنها غير واقعية . فلا يمكن للشعب تكوين رأي عن كل المسائل وأكثر من ذلك لايمكنه تعديل توجهاته حسب تغيرات الظرف السياسي . وهذا مايضايق النائب في مهمته . وهكذا تم التوصل لتعديل طريقة فهم طبيعية التمثيل ، والوصول الى نظام النيابة غير الآمرة ، أي لنظام من الحرية التامة للنائب وللتخلي عن العزل . ولكن وكما ان هذا قد ظهر غير كاف ؛ تم التوصل عندئذ لنظام وسط ، فالنيابة هي من حيث المبدأ حرة أي أن الناخبين لايفرضون على نائبهم أي توجيه الزامي ، وإنما لكي يستطيع بصورة أفضل أخذ رغباتهم في الحسبان ، يكون لهم حق العزل الذي يمكن اجراؤه حتى قبل استنفاد نيابته ، اذا أصبحوا غير راضين عن تصرفاته .

فالعلاقات بين النواب والناخبين هي ، في أساسها ، اذن علاقات سياسية ، فالنائب غير ملزم قانوناً بإرادة ناخبيه ، وحتى انه قانوناً حر بإجراء مايريد ، ولكنه مرغم سياسياً ، لأنه اذا لم يفعل سوف يفقد نيابته ، سواء بالعزل أم في الانتخابات التالية . وقد ظهر أن الالتزام القانوني غير قابل للاعتماد . واذا كانت العلاقة السياسية بين النواب والناخبين سيئة ، فإن أي التزام قانوني سوف يكون غير فعال . ولكن ولكي يمكن للعلاقة السياسية ألا

تكون فعالة يجب ان لايكون النائب محمياً قانوناً ضد آثار تحدي الناخبين، أي يجب ادخال مؤسسة العزل. وتوجد وسائل مختلفة بالنسبة للنواب، أو الأجهزة التمثيلية، لمعرفة إرادة الناخبين وأخذها في الحسبان؛ وعلى سبيل المثال إقامة جمعيات للناخبين، ويكون ملتزماً باستشارة الجمعية أو أي نائب آخر للشعب قبل تبني قرار ما أو توجب تقديم حساب عن أعماله في فترات معينة الخ . . ولكن كل هذا غير كاف إذا لم يكن هنالك تنظيمات سياسية حرة، تؤثر بوسائل سياسية على النواب.

بيد أن الوسيلة السياسية الرئيسية هي أن يكون النائب فعلاً ما هو الشعب نفسه، أي أن يقيم وتكون له المصالح ذاتها التي للشعب أو لناخبيه، الأمر الذي يعني باختصار أنه يجب عليه ان لايتديون SE BUREAUCRA-TISER أي ألا يصبح مكتبياً. فيجب عليه أن يقف الى جانب الشعب، وليس الى جانب الحكومة أو البيروقراطية الحكومية. ويجب انتماؤه للطبقة التي يمثلها، وعندئذ ينفذ فعلاً إرادة هذه الطبقة التي ستكون إرادته الخاصة. وفي هذه الفرضية سيكون من غير المفيد استعمال القوة لاكراهه عليها. إن مسألة الديمقراطية بدقة، هي انه يوجد بالضرورة تقسيم للعمل، وانها بالنسبة لأغلبية نشاطات الدولة وحتى لتبني القرارات السياسية الأكثر عمومية، يجب توفر العديد من المعارف، والقابلية، وبعض المستوى الثقافي الذي لايمكن للمواطن العادي ممن لم يتكرس للسياسة ادعاءه. وهكذا اتخذ النشاط السياسي صفة التقنية، وحتى ان نواب الشعب قد أصبحوا ممتهنين. ويجب العمل ان لايصبح هؤلاء بيروقراطيين، لكي لاينقطعوا عن ناخبيهم، وعن طبقتهم وعن «الشعب». ومن هنا كل هذه الاجراءات التي هي مع ذلك غير كافية اذا كان (التبقرط BUREANCRATISATION متنامياً جداً). وسوف يصبح من المثل الأعلى ان تكون كل الأجهزة ديمقراطية أو تمثيلية. لكن هذا مستحيل للأسباب التي ذكرنا بعضها سابقاً. لهذا فإن الأجهزة السياسية المسيطرة هي وحدها التمثيلية في الدولة. فالخاصية

الديمقراطية، أي التمثيلية لأجهزة الدولة تتعلق باتساع الديمقراطية وأهمية المسائل المظهرة لإرادة الشعب الخاصة. إن جهاز الدولة الأكثر أهمية هو الجهاز التشريعي، لأنه يحسم المسائل السياسية العامة ويتبنى القرارات الشاملة، التي تنفذ بعدئذ من قبل الأجهزة الادارية والقضائية. ولهذا، وعلى الأقل من حيث المبدأ، تكون الأجهزة التشريعية تمثيلية وبدون هذا لاتوجد ديمقراطية. إن الديمقراطية تكون أكثر اتساعاً اذا كانت الإدارة والحاكم تحوز هي أيضاً خاصية تمثيلية، وهي أكثر أيضاً اذا وجدت أجهزة تمثيلية في مختلف الكيانات أو السلطات غير المتمركزة.

الديمقراطية الحقيقية: لكل هذه الحقوق الملازمة للديمقراطية الشكلية غرض واحد، هو العمل لتحقيق إرادة الشعب (الأكثرية) في الدولة. لكنه من أجل هذا لابد لها من أن توجد وان تتكون.

وقد سبق القول ان الديمقراطية الشكلية لوحدها لاتكفي كي تتمكن الارادة الشعبية من التكون ومن الظهور فعلاً. فوجود الإرادة الشعبية يتطلب بعض الوقائع الحقيقية التي لايمكن لديمقراطية شكلية الحلول محلها. وإن ظروف الواقع التي تؤدي لوجود إرادة شعبية، توصل الى جملة من الشروط الاجتماعية القابلة لأن تتيح لشعب ما بأن يكون له رأي وإرادة سياسيتان خاصتين حول مسائل النظام السياسي التي تشكل موضوع القرارات التي تتخذها الدولة. ولهذا ينبغي بدئياً ان يكون للشعب العديد من المعارف، وان يعرف كل ماتجب معرفته كي يستطيع بصدد كل مسألة تكوين إرادة سياسية محددة. ولا يمكن للشعب ان يتوصل الى هذه المعارف وهذا المستوى الثقافي والسياسي إلا اذا كانت لديه الكفاية من الوقت ليتكون، وكل هذا يقتضي زمناً كافياً لاسيما وان الثقافة تكتسب بالدراسة وتتطلب إعداداً معيناً. بيد أنه لكي يكون لدى الشعب الفرصة المناسبة ليتثقف ويتكون سياسياً، لابد من توفر بعض الشروط الاقتصادية، فيتوجب ان يكون له القدرة بالتصرف

بمدخرات اقتصادية وبأموال، ومداخيل، تسمح له بالانصراف لثقافته دون ان يتوجب عليه العمل الذي يستغرق كل طاقته. وطبيعي ان هذا غير قابل للتحقيق إلا اذا حصل انتاج أكثر، وجرى تطبيق تنمية لانتاجية العمل، بهذا توفر حيازة أموال أكثر مع تكريس زمن أقل، وكي يكون ممكناً العيش لفترة مناسبة دون عمل. وبالنتيجة فإن الشرط الكلي هو من نوع اقتصادي، إذ يجب ان يكون هنالك انتاج على درجة عالية من التطور والنمو. وإضافة لهذا المستوى الرفيع من النتاج يجب ايضاً ان يستفيد الشعب فعلاً من هذه الأوقات الحرة (أي من هذه الوسائل الاقتصادية). كي يكرس لنفسه بفاعلية لاكتساب معارف سياسية وللتعليم، وبدلاً من حصول تناقض في المستوى الثقافي: مثاله، إنفاق هذه الوسائل على مقاصد غير مفيدة أو غير ثقافية، أو في الاستسلام للمشروبات أو الملاهي غير الثقافية أو غيرها من هذا النوع. لهذا فإن التنمية الاقتصادية لاتكفي ويجب أيضاً بذل جهد واع لاستعمال هذه الوسائل لأغراض ثقافية. وبالنتيجة، فإن الرأي القائل بأن المستوى الاقتصادي ورفاه عيش الأفراد يحدد آلياً الوعي السياسي، هو رأي خاطىء، فرغم الثروة، يمكن للوعي السياسي ان يستمر غير متطور بما يكفي والعكس بالعكس.

إن إلقاء نظرة على التاريخ الماضي لكثير من الشعوب يوضح انه بسبب عدم كفاية نمو الانتاج في ظل نظام العبودية والاقطاع، لم ينتفع الشعب أي أكثرية السكان وبخاصة الشعب العامل، من هذه الظروف الاقتصادية الأولية التي كان عليها ان تسمح له بالوصول الى الثقافة والحصول على وعي سياسي. فقد كان الشعب مشغولاً دائماً بالعمل والانتاج، وان طبقة وحيدة انحصرت بالمستغلين كان يمكنها اكتساب المعارف الثقافية والسياسية الضرورية لكي تستطيع إدارة الدولة وتوجيهها. وهذا الواقع ينعكس أيضاً شكلياً في القانون بحيث كان الحق بممارسة السلطة في الدولة محصوراً بالطبقة المستغلة السائدة. ولم يكن للشعب العامل، أي جماهيره الواسعة

من العبيد أو الفلاحين الاقنان، أي حق سياسي، وكانت هذه الجماهير تشكل طبقة خانعة بصورة مطلقة. وهكذا لم يكن يوجد في هذه الدول حتى ديمقراطية شكلية، لأن الطبقات المستغلة الأقلية وحدها كانت تتمتع بحقوق سياسية، ولم تكن أجهزة الدولة تتبع سواها، اذن الأقلية وليس الشعب، والأكثرية.

وتعدلت الأمور مع ظهور الرأسمالية فبدأ الشعب العامل مع طبقة الرأسمالية على رأسه لأول مرة اقامة دولة حقيقية أتاحت له تكوين إرادته الخاصة، نظراً لأن الظروف الاقتصادية بدأت تكون مشجعة أكثر ولأن انتاجية العمل أصبحت أكثر. ويتعلق هذا بدئياً بطبقة العمال وحدها، ثم بدأت الجماهير الكادحة الأخرى تكون فيما بعد، إرادتها الخاصة المتميزة عن إرادة الطبقة المسيطرة. فمع الرأسمالية إذن بدأت تنتشر بوضوح ديمقراطية شكلية، فوصلت الأجهزة السياسية للسلطة بإرادة أكثرية الشعب الذي أعطاها أصواته عند الانتخابات.

بيد أن تطور الوعي السياسي للشعب العامل في الرأسمالية كان بطيئاً جداً، وبخاصة لدى جماهير الكادحين ماعدا طبقة العمال. ولوقت طويل كانت للبورجوازية وحدها إرادة سياسية واضحة، ولم يكن للشعب إرادة خاصة فتبنى إرادة البورجوازية. ولهذا كانت أكثرية الشعب في الانتخابات تصوت لصالح مرشحي البورجوازية، ولهذا كانت هذه الدولة البورجوازية تحمي أسلوب الانتاج والملكية الفردية. فمن هنا، اذن، كان الشعب العامل، حتى ولو تمتع بديمقراطية شكلية، واستطاع التصويت لمصلحة مرشحيه، كان يختار، مع ذلك مرشحي البورجوازية لأنه لايملك إرادة سياسية خاصة به. ولهذا فإن الديمقراطية البورجوازية في أساسها، شكلية فقط وليست مطلقاً ديمقراطية حقيقية لأن هذه الديمقراطية لاتوجد إلا عندما يكون للشعب أي الأكثرية إرادة خاصة به، وعندما يستطيع تحقيقها بواسطة الديمقراطية الشكلية.

الديمقراطية الاقتصادية والسياسية: عبر الاشتراكيون الذين نادوا بالاشتراكية نظاماً للدولة، وبخاصة في القرن العشرين الذي وصلوا فيه للحكم في كثير من البلدان، عبروا عن نظريتهم بالقول انه عندما يستولي الشعب العامل على السلطة وينشىء دولته الخاصة، سوف تنهض الظروف السياسية التي تسمح له بنوال إرادته السياسية الخاصة التي ستتحقق في الدولة. وأكدوا ان من الجوهري بالنسبة للديمقراطية الحقيقية ان تعود السلطة الاقتصادية للشعب التي بها وحدها تتحقق الشروط الاقتصادية لتكون ثقافته مكتملة، وبالنتيجة فإن الهدف الأول للدولة الاشتراكية هو تحويل السلطة السياسية للشعب ومباشرة الى المنتجين أنفسهم، بأسرع مايمكن وفي أوسع معيار ممكن، ويعني هذا انه على المنتجين تملك حق التصرف بفائض قيمة العمل أو الأموال التي أنتجوها بذاتهم، في حين ان هذا الفائض في القيمة كان في السابق محتجزاً من قبل أصحاب الملكية الخاصة، وعندئذ فإن الشعب هو الذي يمتلكها، أي الشعب العامل، الأكثرية، بفضل إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ولاقامة الملكية الاشتراكية العامة. فالديمقراطية الاقتصادية هي بدقة ممارسة السلطة الاقتصادية من قبل الشعب أي الأكثرية. بيد أن المبدأ وان اتسم بالوضوح فإنه مازال غير معروف جيداً بدءاً من متى سيكون ممكناً القول ان الشعب يمارس هذه السلطة الاقتصادية.

فبالنسبة للاشتراكيين في الغرب، وبخاصة الأحزاب العمالية، إن السلطة الاقتصادية إذا كانت ممارسة من قبل الدولة وإذا وجدت اضافة لذلك ديمقراطية سياسية في الدولة أي اذا كانت الأجهزة الديمقراطية التي لم تمارس حتى ذلك الوقت سوى السلطة السياسية تحوز ايضاً السلطة الاقتصادية، عندئذ يمكن القول بأن هنالك أيضاً ديمقراطية اقتصادية، لأن هذا يعني أن الشعب يمارس السلطة الاقتصادية بواسطة نوابه السياسيين (البرلمان في الواقع). وبهذا يكون مفهوم هؤلاء الاشتراكيين قائماً على أن الديمقراطية الاقتصادية تعتبر متحققة بدءاً من الفترة التي خضعت للتأميمات ولتحويل

السلطة الاقتصادية للبرلمان. وقد كان المفهوم السوفييتي مشابهاً ويرى أن السلطة السياسية هي ممارسة من قبل الشعب بواسطة الدولة أو أجهزتها الديمقراطية. وقد قامت الى جانب هذه النظرية في بعض البلدان الاشتراكية أفكار أخرى يقوم بعضها على مبدأ انشاء جمعيات منتجين أحرار ستؤدي الى تلاشي الدولة، وكانت ترى أنه لاتوجد ديمقراطية اقتصادية إلا إذا وجدت ادارة ذاتية للعمال مستقلة عن الدولة فآلية الديمقراطية السياسية غير كافية. عندها، لأن تضمن أكثر ديمقراطية اقتصادية كلية. ومع اتفاق وجهات نظر الاشتراكيين المختلفة على أن الأساس الحقيقي للديمقراطية الحقيقية هو في واقعه الديمقراطية الاقتصادية، التي هي نظام سلطة اقتصادية تمارس من قبل الشعب أو من قبل أكثريته أي الشعب العامل، فإن الخلافات حول التطبيق كانت كثيرة ومتنوعة، وقد خفتت هذه السجالات مع تقويض الأنظمة الاشتراكية وعلى رأسها الاتحاد السوفياتي ولكن الجدل لايزال قائماً حول النظرية وتطبيقها في بعض البلدان وحول أسباب انهيار العديد من الأنظمة الاشتراكية مع بدايات العقد الأخير من القرن العشرين. ومع ذلك لايزال انصار النظريات الاشتراكية على مختلف توجهاتهم يعتقدون أن الديمقراطية البورجوازية هي ديمقراطية سياسية بحتة، وهذا يعني أن الشعب في الدولة البورجوازية غير مدعو إلا للبت بما يسمى المسائل السياسية البحتة وليس المسائل الاقتصادية وعليه فإن الديمقراطية البورجوازية بقيت ديمقراطية شكلية. الديمقراطية البورجوازية: الدولة البورجوازية. ، من وجهة نظر تنظيمها، هي دولة ديمقراطية من حيث المبدأ. وهذا هو انعكاس تناقضها الداخلي. وفي الواقع، إنه يتعلق من جانب بدولة طبقية مسيطرة من البورجوازية ومن جهة اخرى بدولة ديمقراطية للشعب والمجتمع بصورة عامة، أو لكل الطبقات، ، أي انها قائمة فوق الطبقات. فالدولة البورجوازية بجوهرها هي كغيرها دولة طبقية ولكن شكلها شكل ديمقراطي يضعها فوق الطبقات، وكما هي الحالة بالنسبة لكل

ديمقراطية شكلية لأن الديمقراطية بذاتها هي حتماً ظاهرة طبقية حتى ولو بدت نفيا لهيمنة الطبقة). وهذا التناقض الأساسي، وهذه المميزات الرئيسية للدولة البورجوازية، هي في أصل كل الخصائص الملازمة لتنظيمها، ومهما كانت متغيرة في شكلها وفي درجة ديمقراطيتها. فإن الدولة البورجوازية، وحتى تحت شكلها الاتوقراطي البالغ الوضوح الذي هو الدولة الفاشية، لاتقدم في ذلك على الأقل دائماً بعض المظاهر الديمقراطية المهملة في الدولة غير البورجوازية، اقطاعية أو عبودية. لكن بالتوازي مع هذا يوجد دائماً في تنظيمها سلسلة من العناصر غير الديمقراطية التي تحدد وتبتر خاصيتها الديمقراطية.

إن العناصر الديمقراطية لتنظيم الدولة البورجوازي هي من حيث المبدأ، الأكثر أهمية، الأمر الذي يعني أن الأجهزة الرئيسية هي تلك التي تتبنى القرارات الأكثر عمومية (اذن الأجهزة التشريعية، بدئيا) في حين أن كل أجهزة الدولة الأخرى التي يتوجب عليها من حيث المبدأ، تطبيق هذه القرارات وترجمتها في التطبيق العملي، هي أجهزة بيروقراطية أي أنها مفروضة من الأعلى والتي هي مؤلفة من بيروقراطيين، وموظفين ومهنيين، وهي على الأخص الأجهزة الادارية والقضائية، اضافة الى ذلك فإن للاجهزة الديمقراطية ذاتها في الدولة البورجوازية، اتجاه قوي لتصبح بيرقراطية، أي أن الأجهزة السياسية المسيطرة التي تشكل الأجهزة الديمقرطية العليا، لتصبح ممتهنة سياسيا، وتصبح البيروقراطية في الواقع ان لم يكن شكليا. وإن مايسمى بفصل السلطات يسمح بتنسيق وربط نشاط العناصر الديمقراطية والبيروقراطية في صميم تنظيمات الدولة البورجوازية ولكن هذا يمكن أن يصبح ذريعة لمواجهتها.

وتنظم الأحزاب السياسية عملية الديمقراطية البورجوازية وبخاصة الحملة الانتخابية والدعاية. وعند مختلف الانتخابات وبخاصة الانتخابات التشريعية، تجبر الأحزاب السياسية على أن تسمي في الأجهزة الديمقراطية

للدولة أكبر عدد من انصارها. فالهدف الجوهري للحزب هو ادخال أكثرية من انصاره. في جهاز البرلمان المختار، أو أن يكون أحد جماعته مختاراً كجهاز وحيد للدولة (رئيس الجمهورية مثلا) وبواسطة هذه الأجهزة، تؤثر الأحزاب السياسية عندئذ على سياسة البلاد لتوجه الدولة حول مصالحها الخاصة، وما تجب ملاحظته، آن الأحزاب الديمقراطية لابد منها فعلا لعمل الديمقراطية البورجوازية، فهي تنشر ايديولوجيتها وتحرض الطبقات الشعبية على المساهمة في الصراع السياسي وبدئيا في الانتخابات.. الخ. ولكن مهما كانت فائدة الأحزاب السياسية، فهي في الواقع تعبر عن حياة ووعي سياسي غير متطور بما فيه الكفاية فنتيجة تقسيم محتوم للعمل يمكن لعدد صغير من الأشخاص العمل بفاعلية في المسائل السياسية، وفي الواقع انها تجمع فقط افراداً نشيطين سياسياً يحتكرون هكذا الى حد ما النشاط السياسي. وبفضل تنظيمهم القوي، غالبا مايفرضون على المجتمع ايديولوجيا معدة من قبلهم، حتى ولو كان لهذا المجتمع غيرها.

ومن وجهة نظر الطبقة، يوجد نوعان من الأحزاب في البلدان البورجوازية أحدهما بورجوازي والآخر بروليتاري. وأحياناً توجد أحزاب فلاحية عندما تكون طبقتها متطورة إلا انه بسبب الوضع غير المؤكد الذي تشغله هذه الطبقة فإن هذه الأحزاب غير محددة أي أنها تقترب من أحزاب إما بورجوازية وإما بروليتارية، وكل واحدة من هذه الطبقات يمكن أن تنظم عدة أحزاب سياسية تعبر عن مختلف المصالح والفوارق الإيديولوجية الخاصة بكل جماعة.

ان الخط المميز للديمقراطية البورجوازية، هو وجود عدة أحزاب سياسية، اثنين على الأقل، ويعتبر هذا شرطاً لابد منه لعمل الديمقراطية البورجوازية. ومايميز الديمقرطية البورجوازية، احترام حقوق الأقلية أو المعارضة. فالمعارضة بالتأكيد، بنقدها لعمل الحكومة ومعارضتها سياسيا تشغل دوراً مفيداً جداً وهذا مايحد من سلطة الحزب المسيطر، ويسمح

بالتقارب بين الأحزاب وسلطة الدولة تصبح الممثل لهذا الطرف أو ذاك، وهذا مايدعم تضامن وثبات الدولة البورجوازية فمعارضة اليوم هي حكومة الغد، ومن حيث المبدأ، توجد دورة غير متوقفة للأحزاب أو اتحادها لتداول السلطة. وهذا يساهم في انعاش الحياة السياسية ويتيح لمختلف المصالح والأراء بأن تعبر عن نفسها على مستوى سلطة الدولة.

الى جانب الدول الديمقراطية، توجد أيضاً دول بورجوازية اوتوقراطية ترتدي أشكالاً متنوعة مع ذلك، ومهما كانت هذه الدول اوتوقراطية فإنها تتميز ببعض العناصر الديمقراطية. وهذا يعني أن يكون هنا للأفراد حق بالمساواة الشكلية أمام القانون فهم، أحرار بمعنى أنه لايوجد مثلا صلة اقطاعية تربط الأفراد بالأرض الخ.. وإضافة لذلك وحتى لو ان أشكال الحكومة ليست ديمقراطية، فإن الرأي العام يلعب هنا، على الأقل بعض الدور ويحدد في مقياس ما اوتوقراطية الحكومات.

إن لكل الاتوقراطيات تقريباً، قاسم مشترك فيما بينها وهو أن سلطات الأجهزة الديمقرطية للدولة البورجوازية وبدئيا البرلمان منخفضة فيها إلى أبسط تعبير لها. فالبرلمان إما أنه ملغى بكامله، وإما إنه مستمر بالبقاء فقط كديكور دون أي مدلول. وإن حائزي السلطة إما أن يصلوا للسلطة أو يثبتون فيها علانية بالقوة، بتعين اجراءات مناقضة للديمقراطية وبدون أي اعتبار بالنسبة للأشكال الديمقراطية. وفي المعيار الذي تكون فيه هذه الأشكال محترمة فإنها لاتعمل شيئاً سوى استخدامها للزينة DE DéCOR. وفي الواقع تتغير الأتوقراطية بواقعة ان الجماعة المهيمنة على السلطة محصنة قانوناً. إن الدعم الحقيقي للاتوقراطية هو الاتوقراطية بالمعنى الواسع، أي الجيش والبوليس وخلفها تقوم الطبقات والجماعات التي تحمي مصالحها وإن أداه اسنادها بالسلطة هو الرعب الذي تقيمه البيروقواطية بالرغم من الأشكال الديمقراطية.

طريق الديمقراطية الاشتراكية:

كما أن الديمقراطية البورجوازية هي شكلية فحسب وليست حقيقية فإنها تتجه بصورة تدريجية وطبيعية للتحول الى ديمقراطية حقيقية. فالجماهير الشعبية ولو أنها غير واعية تسعى لتأكيد وتحقيق ارادتها السياسية، أي لقلب السلطة البورجوازية وتجري هذه العملية في الدول البورجوازية كافة وقد تم التوصل في بعضها الى نتائج واضحة أو الى تحولات ذات خاصية اشتراكية ولم يتم التوصل في بعضها الآخر بعد الى هذه المرحلة، مع أن الأمر غالبا مايتعلق ببلدان هي الأكثر تطوراً اقتصادياً، وكقاعدة عامة يجب ان يكون الوعي السياسي عندها أكثر نمواً. والمسألة التي تفرض نفسها هنا هي اذن معرفة لماذا ان الشعب في البلدان الأكثر نمواً يستمر في مهادنة السلطة البورجوازية..؟ ويمكن تقديم جواب لهذه المسألة، من جهة البحث عن الأسباب التي لم يكن الشعب بالنسبة لها على مقياس اكتساب ارادة خاصة، رغم وجود وفرة اقتصادية حسنة التي هي الشرط الأساسي ومن الجهة الأخرى بالبحث عن التحولات التي بدون أن تكون استعراضية مثل الثورات الاشتراكية في بلدان أخرى، تعكس كذلك ارادة شعبية نامية وتؤدي الى الاشتراكية والمسيرة نحو الاشتراكية لاتعني طريقاً واحدا يتسم بالعنف كما حصل في بعض البلدان. وكثير من شعوب البلدان النامية تبحث، عن سبيل تشق فيه طريقاً للاشتراكية هو طريق الثورة السلمية البطيئة والمتدرجة وعبر تعميق انتصارات الديمقراطية البرجوازية بما يجنب هذه الشعوب «طريق عبادة الفرد» وكل اوتوقراطية كانت وبالا على الشعوب. وفي الواقع كان هنالك خطأ تردى فيه كثير من الاشتراكيين حيث كانوا يعتبرون ان الطريق السلمي غير موافق للماركسية واللينينية مع أن الإمكانية السلمية للوصول الى الاشتراكية كانت واضحة في أفكار ماركس ولينين. ففي خطاب ألقاه ماركس في امستردام سنة ١٨٧٢ أعلن قائلا: «نعلم أنه

يجب ان يؤخذ في الحسبان المؤسسات والاعراف والتقاليد لكل بلد، ولاننكر انه يوجد بلدان كأميركا وانجلترا - وإذا كنت قد عرفت أفضل مؤسساتكم يمكن أن أضيف هولندا- حيث يستطيع العمال بلوغ أهدافهم بوسائل سلمية» فماركس كان يعتقد إذن، بإمكانية الثورة «السلمية» أقله في بعض البلدان وكذلك فإن لينين قد قدر أيضاً أنه يمكن حصول ثورة سلمية، عندما تكون ظروفها ملائمة. ويقول: «هل توجد قوانين تاريخية متعلقة بالثورات لاتعرف استثناءات؟ يكمن الجواب بالنفي، فلا توجد قوانين من هذا النوع». وقد رفض ماركس ان يقيديديه وأيدي قادة المستقبل للثورة الاشتراكية، فيما يتعلق بأشكال ومناهج الثورة. واليوم وبعد انهيار الأنظمة الاشتراكية التي قامت على العنف والثورة، يلاحظ بعض المفكرين الاشتراكيين وبعض الأحزاب الشيوعية في البلدان المتطورة كأمر يقيني ان الظروف في الدولة الديمقراطية البورجوازية قد اجتمعت لتستطيع الطبقات العمالية الوصول الى السلطة ولتحضر الى مجيء الاشتراكية بطرق ديمقراطية. أي بالحصول على أكثرية في البرلمان وتأخذ بالنتيجة قيادة الأمور.

الديمقراطية الاشتراكية:

ان المبدأ الأساسي لتنظيم الدولة الاشتراكية هو الديمقراطية وفكرة ديكتاتورية العمال الديمقراطية قد أثبتت فشلها ولم يعد أحد يستطيع الدفاع عنها والديمقراطية الاشتراكية مختلفة أكثر. وبعمق أكثر عن كل الديمقراطيات الأخرى، وحتى عن الديمقراطية البورجوازية، إن عناصرها مختلفة جوهريا. وبالتأكيد ان هذه العناصر لم تعرف في البداية سوى تطور خجول في حين ان الخاصية الاشتراكية للدولة لم تكن الا جنينية وهذا التطور يتسارع أكثر فأكثر على خلاف مايظن البعض، وتنهض الديمقراطية بالمناسبة نفسها وتشير فيما يلي بإيجاز لعناصر الديمقراطية الاشتراكية المتطورة.

ان هذه الديمقراطية تمتلك العديد من العناصر الجوهرية التي تجعل منها المستوى الأكثر رفعة للديمقراطية في المجتمع . مع ذلك فإن هذه الخطوط تؤدي الى واحد ، هو بذاته نابع من شيء أكثر جوهرية والذي لايفعل سوى أن يعكسه . هذا المظهر الجوهري للديمقراطية الاشتراكية هو مايمكن القول عنه بأنه ديمقراطية ايجابية أو فعالة Une démolcratie uétive وبالنتيجة يمكن توصيف الديمقراطية البورجوازية كديمقراطية سلبية Anssive فبماذا تتركب هذه الخصوصية للديمقراطية الاشتراكية؟ لقد رأينا ان الديمقرطية البورجوازية توجد أيضاً لفترة طويلة بحيث أن الأكثرية تحكم هذه الأكثرية ، على كل حال ، وفي معنى ما ، هي أكثرية سلبية . إنها سلبية لأن إرادة البورجوازية هي التي تسود في الواقع ، في حين أنها أقلية في صميم المجتمع . فالعناصر الأخرى التي ترتبط بالبورجوازية والتي تساعدها للحصول على الأكثرية . ليس لها ارادة خاصة تخضع لها أو حتى تستردها لمصلحتها وبالنتيجة فإن أكثرية الشعب في الديمقراطية البورجوازية تبقى في الحقيقة سلبية وغير فعالة سياسياً . فجماعة صغيرة جداهي فقط التي تساهم في الحياة السياسية والأغلبية في هذه الجماعة تكونت من قبل البورجوازية وفي هذا الصدد يرى منظرو الاشتراكية ، إن أكثرية السكان وبخاصة منها الطبقة العاملة تكون بدئيا لنفسها ارادة خاصة دون تبن لغيرها مما سيكون أجنبياً عنها ونظراً لأن الشعب في أكثريته فاعل ايجابي سياسياً فهو يماشي السلطة واقعياً ، سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة وبدون ان يتبع سلبياً أقلية ما . ويتأتى هذا - كما رأينا - من أنه كما هو بالنسبة للبورجوازية يقوم أساس سلطة الطبقة العاملة -أكثرية الشعب- في سلطتها الاقتصادية ، فالديمقراطية الاشتراكية في الحقيقة ليست شيئاً آخر سوى الانعكاس السياسي لهذه السلطة الاقتصادية أو هذه الديمقراطية الاقتصادية في الاشتراكية . وفي عملية ممارسة هذه السلطة تبدو حيازة سلطة الدولة كأمر لابد منه كما لابد أن يكون للطبقة العاملة ارادة سياسية خاصة ، تكتمل

بسلطة سياسية هي جهاز دولة اشتراكي طالما أنه لابد من نشوب نزاعات في الطبقة العاملة ذاتها. فالسلطة الاقتصادية للطبقة العاملة تجد تعبيرها في سلطتها السياسية وهكذا فإن الديمقراطية البورجوازية السلبية تتحول الى ديمقراطية شعبية ايجابية واشتراكية فالأغلبية في الديمقراطية البورجوازية التي تحوز سلطة اقتصادية هي سلبية، وفي الديمقراطية الاشتراكية، تصبح ايجابية، بإعادة حيازتها لهذه السلطة. وهكذا فإن المميز الأساسي للديمقراطية الاشتراكية بصفتها ديمقراطية ايجابية، أي بصفتها ديمقراطية حقيقية للأكثرية ترد للسلطة الاقتصادية للطبقة العاملة او الى الديمقرطية الاقتصادية. وبمقدار ماتكون سلطتها الاقتصادية كلية أكثر، أي بمقدار ماتكون ديمقراطية أكثر، بمقدار ماسوف تصبح الديمقراطية السياسية كلية أكثر كذلك. وهنا تعترض مشكلة البيروقراطية التي ستتسع وتصبح مباشرة أكثر فأكثر.

ان الديمقراطية الاشتراكية تتميز إذن بأنها توحد الديمقرطية الاقتصادية والسياسية، وهذا مايتيح المجال للديمقراطية السياسية نفسها ان تدعم وتقوى، فإضافة للحريات والحقوق السياسية للمواطنين التي سبق ذكرها تتضمن ايضا غيرها، وهي الحقوق والحريات الاقتصادية التي تنعكس في دستور أو قانون أساسي يوجب تملك فائض قيمة العمل الشخصي التي كانت تذهب لغير المنتجين ومن هنا يمكن فقط البدء بمعالجة اللامساواة الأساسية للمجتمع البورجوازي بين الأغنياء والفقراء بواسطة هذه الديمقراطية الاقتصادية الجديدة وبذلك تتمتع الغالبية العظمى من المجتمع، التي كانت ضحية استغلال، تتمتع بشروط اقتصادية تتيح لها فعلا الاستقلال والحرية بتكوين الرأي والتعبير عنه وبالوصول الى مستوى ثقافي وسياسي معين.. وهكذا تتحقق عمليا كل الحقوق الأخرى التي سبق للديمقراطية البورجوازية ان أعلنت عنها وبقيت عاجزة عن ايصالها للجماهير الشعبية الواسعة. فالتعليم الثقافي والسياسي للجماهير الذي

يصبح ممكنا هو الشرط الذي لامندوحة عنه لديمقراطية كاملة اي للممارسة الفعالة والإيجابية للسلطة .

ولكي تكون الدولة الاشتراكية ديمقراطية ، لابد من تنظيمها بحيث تمنع بكل فاعلية ممكنة عدم انفصال الجماهير والعمال عن المجتمع وذلك للحيلولة دون تحكم البيروقراطية وبعبارة أخرى فإنه لتحقيق ديمقراطية ايجابية لجماهير الشعب ، يتوجب اقامة علاقات متجانسة بين السلطة الديمقراطية للجماهير والبيروقراطية . وهذا أمر هام جداً .

وقد نبه كثيرون من مفكري الاشتراكية الى أن الدولة الاشتراكية لاتستمر كما هي ، لفترة طويلة ، حتى تنجح الطبقة العاملة بفضل أجهزتها السياسية بفرض سلطتها على البيروقراطية . أما إذا لم تكن الطبقة العاملة على مقياس فعل هذا فإن دولتها تنقطع عن أن تكون عائدة لها وتصبح بيروقراطية . وعلى هذا لفت رواد الاشتراكية دائما الانتباه على خطر «التبقرط» أو الديونة معتبرين ان البيروقراطية ولو أنها عمالية تشكل خطراً كبيراً يفوق الخطر الذي يمكن ان تقدمه البورجوازية المتهورة . وقد تصور بعض هؤلاء الرواد أنه يمكن تفادي المشكلة فيما لو استطاعت الطبقة العاملة ، عند استيلائها على السلطة ، أن تتجاوز البيروقراطية الخطرة وتمارس مباشرة هذه السلطة ، أو في أي أقل فرضية مناسبة ، ان تمارسها عن طريق أجهزة ديمقراطية منتخبة من الطبقة العاملة ذاتها . بيد أن هذه الأجهزة قد تشكل خطراً آخر إذ أنها قد تصبح بيروقراطية بذاتها وتتحد بتكوينها المهني مع البيروقراطية . فينبغي إذن تجنب هذين الخطرين وإن كان من الصعب تجنبهما لأنه بسبب التنمية غير الكافية لوسائل الإنتاج يبقى تقسيم العمل بين العمال الفعليين والشغيلة اليدويين ضرورياً ، ولأنه يجب ايضا وجود متخصصين بالادارة ، إما كبيروقراطيين بالمعنى الدقيق للكلمة وإما كموجهين سياسيين . وإنه لأكثر سهولة بالنسبة للبورجوازية تجنب هذه المفارقات لأنها برمتها توصلت لمستوى مرتفع من الثقافة وبهذا أمكن لها أن

تجد في وسطها مواطنين قادرين على الإدارة مع بقائهم رأسماليين أي يستطيعون ان يتكونوا مهنيا دون ان يصبحوا بيروقراطيين.

إن التجارب العملية في بعض البلدان التي وصلت لإقامة الدولة الاشتراكية، وأن آراء الكثيرين من المفكرين والباحثين قد دلت على أن الطبقة العاملة صادفت وتصادف على طريقها العديد من المصاعب لإقامة الدولة الاشتراكية المنشودة، ومن أبرز الصعوبات في هذا السبيل مسألة علاقة المجتمع الاشتراكي مع بيروقراطيته الخاصة هذه العلاقة التي تشكل مسألة مفتاح السلطة الاشتراكية، فالبيروقراطية ضرورية ومفيدة ولكنها خطرة، وبصورة خاصة لأنه من الصعب تحديد المرحلة والفترة الزمنية التي تصبح فيها البيروقراطية سيدة الطبقات الشعبية في حين يجب أن تكون خادمتها، وفي هذا السبيل بذلت جهود عملية في بعض التجارب الاشتراكية. وطرحت نظريات وآراء مختلفة لتجنب البيروقراطية الخطيرة وتحقيق الديمقراطية ومن ذلك على سبيل المثال نقل أكثرية نشاطات الدولة المركزية الى أجهزة لامركزية متميزة حسب معايير مختلفة (إدارة ذاتية تعلمية، شخصية أو قطاعية بمادتها) أملاً بأن تتوقف سلطة الدولة المركزية عن ممارسة سلسلة من الاختصاصات. وتحويل جزء من النشاطات من قبل الدولة لأجهزة اجتماعية حرة أو مباشرة من الجماهير.. الخ. وادخال أشكال من الديمقراطية المباشرة في ممارسات بعض نشاطات الدولة وبخاصة تلك المتولدة من وظيفتها.. الخ. ولكن الواقع انه لا الاستفتاءات ولا المبادهة الشعبية وحتى لا الشكل المعتمد عن الاستفتاء المحلي قد رفعت من المستوى المتدني للوعي السياسي الذي لم يحقق بما فيه الكفاية الأشكال المطلوبة للديمقراطية التي بقيت فعلا هامشية جداً. وقد بقيت آراء العديد من المفكرين تؤكد على أمر جوهري هو أن تكون الأجهزة التمثيلية للديمقراطية في الدولة متعددة بالنسبة لما يوجد في الدولة البورجوازية وان تعطي سلطة كبرى، وأن تكون منظمة بطريقة ديمقراطية رسمية بحيث تضمن هذه

السلسلة من الأجهزة الديمقراطية سيادة العناصر الديمقراطية على العناصر البيروقراطية .

ان انهيار العديد من الأنظمة الاشتراكية في بعض الدول منذ بدايات العقد الأخير من القرن العشرين وبقاء بعضها ثابتاً أثار ويثير الكثير من الآراء والنظريات لاسيما وإن قلة قليلة جدا كانت تتوقع حصول مثل هذا المصير ومع ذلك يؤكد الباحثون والمفكرون ان هذا الإنهيار لبعض الأنظمة لايعني مطلقاً فشل الاشتراكية كنظام وإن ذلك يعود بالدرجة الأولى الى سوء التطبيق والفساد الذي اعترى الأجهزة البيروقراطية التي حكمت باسم الاشتراكية . وفي هذا الشأن ورغم ظهور بعض الآراء المتطرفة والنظريات التي ترى في انتصار الديمقراطية البورجوازية نهاية العالم (نظرية فوكوياما) فإن العديد من المفكرين يرى في الاشتراكية النظام الأمثل لإرساء الديمقراطية الحقيقية ، وإن بإمكان البشر الوصول الى الاشتراكية الحقيقية نتيجة الوعي والتقدم الحضاري .

وبصورة عامة ، وبصدد الديمقراطية الاشتراكية فإن هنالك وجهات نظر أساسية يتعرض لها الباحثون في بحثهم على ضوء التجربة والتطور العالمي ونشير بإيجاز الى بعض هذه الوجهات النظر .

فدرجة دمقرطة Démocratisation الدولة الاشتراكية يرتبط بالشروط المادية ، فعلى هذه الشروط أن تكون بحيث تشجع التنمية الثقافية والسياسية للجماهير كي تكتسب القابلية لإدارة نفسها ، ولتستطيع إزالة كل بيروقراطية حقيقة . وهذا يعني أنه يجب انشاء الشروط الموضوعية المادية والشخصية والثقافية والسياسية ليصبح المنتجون أنفسهم الموجهين . وسوف تكون نقطة الانطلاق نحو هذا الهدف ، لأن بعض الشروط الدنيا للإنتاج المادي تحققت بمنح السلطة الاقتصادية في أحد المقاييس للمجتمع أو إلى الشعب العامل مباشرة أو بصورة غير مباشرة أي بالالغاء بقدر ما يمكن لتقسيم العمل . وفي الواقع إن حيازة الشعب العامل لهذه السلطة هو الذي

يمكنه فقط أن يحدد فعلا السلطة السياسية أيضا أو يضمن سيطرته عليها. وطبيعي أن السلطة الاقتصادية هي السلطة الأساسية في كل مجتمع وانها تشكل الأساس لكل سلطة وبدئيا السلطة السياسية.

ويمكن لمراكز الأحزاب السياسية في الديمقراطية الاشتراكية ان يتغير. وكل ذلك يتعلق بالظروف الملموسة التاريخية الخاصة بكل دولة بيد أن هنالك قوانين عامة هي صحيحة هنا. فبدئيا، إن الأحزاب السياسية، بصورة مؤكدة هي مؤسسات ملازمة لديمقراطية متطورة نسبياً، وتبدو هذه الأحزاب نموذجية للديمقراطية البورجوازية المتطورة. ووجود الأحزاب السياسية بصفتها تنظيمات للأوساط السياسية الأكثر فعالية في المجتمع، هو البرهان على أن الجماهير لاتهتم كلها بالحياة السياسية، ولاتساهم فيها بكثافة وانه من الضروري بواسطة هذه الأحزاب تنظيم مساهمة الشعب بهذه الحياة السياسية. ومعلوم أن الأحزاب السياسية لاتشتمل ولاتعني سوى شريحة ضعيفة نسبيا من الجماهير الشعبية، وهذه الشريحة من الشعب وحدها تشكل العنصر السياسي الفعال وضمنها توجد مجموعة قليلة نسبياً من الأشخاص هي التي تلعب دوراً ناجحاً، ويتلقى الجمهور وبقية الشعب بصورة سلبية رأيها. وان الهدف المطلوب الوصول إليه في الديمقراطية الاشتراكية المتقدمة هو أن يكون للشعب دور فعّال سياسي وان يعبر كل مواطن مباشرة عن رأيه وان تساهم هذه الديمقراطية في تكوين ارادة الدولة أو مقررات سلطتها. وقد كانت بعض الأنظمة الاشتراكية تسمي نفسها ديمقراطية مباشرة أي ديمقراطية بدون أحزاب. ولكن مثل هذا المستوى من الوعي السياسي بقي بعيداً عن التطبيق السليم، وقد ثبت من الممارسة انه من الصعب الاعتقاد بأن دولة اشتراكية كيفما كانت تستطيع الوصول الى ذلك عبر تطورها الأساسي أي عبر المرور من الرأسمالية الى الاشتراكية ولهذا يبدو ضرورياً لهذه المرحلة ظهور أحزاب ساسية حتى في الدولة الاشتراكية التي تمارس تقريباً نفس الدور الذي تمارسه في البورجوازية، أي تنظيم

الجماهير لتمارس سلطة الدولة . وإذا كانت فكرة تلاشي الأحزاب وزوالها في الدولة الديمقراطية الاشتراكية هي فكرة رئيسية إلا أن الوصول الى هذه المرحلة لابد أن تتوفر له الظروف السلمية التطورية الكافية .

وهذا مالم يتحقق في الأنظمة الاشتراكية التي عرفت حتى الآن . وبداهة أن الديمقراطية الاشتراكية لاتتبع خطا مستقيما في تطورها بل على العكس توجد فترات تتطور فيها وفترات أخرى تتجمد أو حتى تتراجع . إن الطريق الاشتراكي ليس سهلا . وتجارب البيروقراطية القاسية والسلطة الأتوقراطية الشخصية وانتهاكات حقوق الانسان الخ . . تظهر جميعها ان الطريق الاشتراكي محفوف بالمخاطر وفي تعثر مسيرته . وان الأفكار المثالية التي قد يبدو أنه من الممكن الوصول إليها بسرعة ، لاتبدو قابلة للتحقيق الا من خلال عملية طويلة جدا ، ومتناقضة . فسوء التنمية الاقتصادية في البلدان الاشتراكية وفساد أجهزتها أكره الأفراد على استمرار تكريس أكبر جزء من الوقت للعمل واليأس من جنة الاشتراكية الموعودة ، وهذا ماحال دون تنمية إرادة الأفراد السياسية الخاصة وجدارتهم لاستعمال الحقوق الديمقراطية المعترف لهم بها على نطاق واسع أو المأمول الاعتراف بها وإذا كان يوجد في الديمقراطية الاشتراكية عناصر هامة من الديمقراطية الشكلية دون تحقيق كثير من مزايا هذه الديمقراطية فإن العنف والطغيان والظلم الذي صاحب تطبيق الاشتراكية كان عاملاً كبيراً في تقويض أنظمتها . وكان للأتوقراطية التي هي نظام سلطة شخصية ، وسلطة اقلية ونقيض للديمقراطية الحالية حتى من الديمقراطية الشكلية أكبر الأثر في تهديم الاشتراكية لأن حكومة الأتوقراطية هي حكومة غير شعبية وان لها كما للديمقراطية أشكالا عديدة تتعلق بظروف ملموسة ، وهكذا يوجد اتوقراطية شكلية أو خالصة ، واتوقراطية بالمعنى الضيق للكلمة . إنها النظام السياسي الذي لايوجد فيه حتى الديمقراطية الشكلية ، لسلطة هي بصورة واضحة مصادرة من قبل من يمارسها فرد أو أقلية وأجهزة الدولة لاتتعلق بالشعب الذي لم ينتخبها بمحض

ارادته ولايعزلها ولا يتمتع من جهة أخرى بحقوق وحريات سياسية ، وأسوأ أنواع الاتوقراطية تلك التي لاتثق بالشعب فتزور ارادته وتعاملـه كقطيع ليس عليه إلا الطاعة والخنوع وقديما عبر المعري عن مثل هذه السلطة فقال :

جلوا صـــارمــاً نطقــوا باطلا　　　وقــالوا صـدقنا فــقلنـا نعـم

مراجع البحث الرئيسية:

١- نظرية الدولة والقانون - تأليف رادومير لوكيك - الترجمة الفرنسية- ط . د. اللوز باريس ١٩٧٤

٢- النظم السياسية - تأليف د. محسن خليل - طبعة دار النهضة العربية - بيروت ١٩٧٥ .

٣- تكوين الدولة - روبرت ماكيفر ترجمة حسن صعب دار العلم للملايين بيروت ١٩٨٢ .

٤- تطور الفكر السياسي - ج- سباين- ترجمة حسن العروس دار المعارف بمصر ١٩٧١ .

٥- النظم السياسية - د. ثروت بدوي دار النهضة العربية مصر ١٩٨٩ .

٦- الدولة في النظرية والتطبيق هارود لولاسكي ترجمة أحمد غنيم وكامل زهيري دار الطليعة بيروت ١٩٦٣م.

٧- الديمقراطية - مجلة عالم الفكر - الكويت - عام ١٩٩٣م.

* * *

الدراسات والبحوث

التربية الطبيعية عند جان جاك روسو «إميل نموذجاً»

تامر اسماعيل سفر

يقول «برنار غروتيبيزون» أن «روسو» كان يرى نفسه غريباً بين الناس وأنه لم يكن يشعر بأنه على ما يرام في قلب الأسرة الإنسانية، ولم يكن يرى أقرانه مخلوقين على شاكلته، لذلك كان في وسعه أن يفهم معنى الشعور بالغربة والضياع الذي يحس به إنسان غريب آخر في المجتمع هو، الطفل[١].

(*) تامر اسماعيل سفر: باحث من سورية، إجازة في التربية، دبلوم التأهيل التربوي يهتم بالأبحاث والدراسات التربوية والاجتماعية.

١ - جعفر (عبد الرزاق) -أدب الأطفال - دراسة -اتحاد الكتاب العرب-دمشق -١٩٧٩، ص ٩٦

لقد بحث «روسو» طيلة حياته عن جوهرة صافية، جوهرة لم تعرف دقة الصنعة أو التهذيب أو الصقل ولم تتعرض للفساد، هذه الجوهرة هي النفس البريئة للإنسان الحقيقي. لقد بحث عن هذا الصفاء وحده في الطفولة بطبيعة الحال، فهو لم يكن يرى في الطفولة وعداً، ولم يكن ضعفها وتناقضاتها وظلامها النسبي عناصر سلبية تقوم التربية العاقلة الواعية بتغييرها أو توضيحها أو كشفها، بل هي عناصر إيجابية موجودة في صميم الطفولة، وينبغي على علم التربية الحقيقي أن يوجهها ويحافظ عليها لأنها ضمان للنفس التي نعمل على تحصينها ضد قسوة الحياة الاجتماعية وضلال الحواس وأخطاء المخيلة. لذلك ينبغي أن يبقى الإنسان صافياً نقياً بعيداً عن التأثر بمساوئ المجتمع (٢).

- **حياته:**

ولد «روسو» في مدينة جنيف عام ١٧١٢، وتوفي عام ١٧٧٨، وقد عاش في قلب القرن الثامن عشر، القرن الذي أطلق عليه اسم «عصر التنوير» عصر فولتير وديدرو وعصر الموسوعة في فرنسا.

ويتميز هذا العصر في أوربا بأنه عصر الإيمان بالعقل الإنساني وبقدرته اللامتناهية على التقدم، إيمان رافق تطور العلوم والفنون وأهمية هذا التطور في تهذيب المجتمع الإنساني (٣).

وكان موته قبل سنوات قليلة فحسب من الثورة الفرنسية التي اعتبر ملهمها، حيث لقب كتابه «العقد الاجتماعي» بـ إنجيل الثورة. وكان

٢- م . ن . ص٩٦

٣- جيوشي (فاطمة) - فلسفة التربية - مديرية الكتب الجامعي - مطبعة جامعة دمشق - ١٩٨٥/ ص٦٠

روبيسبير من تلاميذه المتمسكين به، وكان «ماراه» الزعيم الشعبي يقرأ منه صفحات للجماهير في شوارع باريس [٤].

وقد ترك «روسو» للثقافة الإنسانية إنتاجا ضخما من أشهر كتاباته: «رسالة عن العلوم والفنون»، «رسالة عن أصل التفاوت بين بني البشر»، «العقد الاجتماعي» وكتاب «إميل» في التربية، إلى جانب رواية «هيلويز الجديدة»، وأخيرا «الاعترافات» [٥]. كان خلق «روسو» مزيجا غريبا من القوة والضعف، الحق والباطل، ماهو جذاب وما هو كريه، و، لذلك كان لا بد من أن ندع جانبا كل التحيزات المتعلقة بروسو نفسه وبالأسلوب الذي عبر به عن أفكاره لكي نستطيع تقدير أفكار الرجل وغاياته حق قدرها، ولكي نتعرف على الحركة الفكرية الاجتماعية التي تدين لروسو بأعظم ما في تعاليمها من قيم.

وهذا التحفظ يصبح أكثر ضرورة حين نحاول. بحث أثر تعليماته في التفكير التربوي، فهناك قاعدة أساسية يتفق عليها الجميع مؤداها أن أعمال المفكرين وليس حياتهم الشخصية هي ما يوجه الانتباه إليهم، ويجعلهم أحياء في عقول الناس حتى بعد مرور قرون عديدة على وفاتهم.

ومع ذلك فإن «روسو» يعتبر في رأي الكثيرين استثناء ملحوظا لهذه القاعدة، حيث نجد ما يشبه الإجماع على أن شخصيته تمثل منعطفا من أخطر المنعطفات التي واجهتها العقلية الغربية و ارتبط بذلك طابع الحياة المثيرة التي عاشها هذا المفكر الفيلسوف، وجعلت منه إنسانا مضطرب الروح، زائد الحساسية، وهما صفتان انعكستا بوضوح في كتاباته [٦]

٤- خوري (رئيف) الفكر العربي الحديث وأثر الثورة الفرنسية -دار الكشوف- بيروت-ط٣- ١٩٩٣ص٧٢

٥-جيوشي، مرجع سابق، ص٦١

٦- أبو زيد (محمود) - مجلة عالم الفكر - المجلد العاشر - العدد الثالث - الكويت - ١٩٧٩ - ص١٩٦

وقد تمتع بقدرة عجيبة على وضع الأفكار في القوالب الكلامية وضعفاً غريباً في تحقيقها العملي، حيث أن بضاعته الفكرية هي البصيرة النيّرة وعطفه الشديد وقلة معارفه الصحيحة وجموع قواه العاقلة.

ولذلك فقد إنحصر عمله في منح الأفكار التي سبقه إليها غيره قوة لم يستطيعوا منحها إياها مما جعله واحداً من أعظم العوامل القوية في التاريخ حتى لقد قال «نابليون» بأن الثورة الفرنسية لم تكن ممكنة الحدوث لولا روسو(٧) لقد كان أول من بشرّ بالإنسان المادي وطالب بحقه في التربية، وقال بأن هذا حق من حقوقه يوم يولد. ولقد كانت الثورة التربوية التي خلقها أعظم من أي عمل قام به أي فرد أو جماعة من المربين.

وهنا لا بد لنا من العودة إلى حياة روسو نفسها لنعرف بعض الخصائص التي ميزتها والتي أثرت فيما بعد على أسلوبه في التفكير. فمن الواضح أنه كان رومانتيكياً مغرقاً في الرومنتيكية، كما كان حساساً بالغ الحساسية، والواقع أن حياته الخاصة ذاتها كانت مرآة صادقة لهذه الروح بكل ما يعتلج فيها من غموض وتناقض واضطراب فقد كانت حياته الأولى حياة واسعة متحررة، فقد تعلم القراءة والكتابة وهو حدث، فقضى سنيه الأولى في التهام القصص الغرامية مما أثار عواطفه و الهبها ومما جعل من العسير على تربيته التي تلقاها فيما بعد خلق أي تغيير أساسي في خلقه الأول.

وفي الثانية عشرة من عمره حاول تعلم حرفه ما فلم يتعلم على ما يقول هو، إلا الكسل و الغش والخداع، وبعد سنوات أربع انتهى أمره إلى التشرد بكل معانيه وبقي على هذه الحال سنين طويلة قوّت هواه للطبيعة ومعرفته لها وبقيت العواطف والأهواء والحواس قائده في هذه الحياة حتى لقد كان لا يطمع في اكثر من وجبة طعام تامة وزجاجة خمر في ضيافة راهب اعاده فيما بعد إلى حظيرة البروتستانتية مما كان له الأثر العميق في حياة روسو(٨)

٧- عاقل (فاخر) - التربية قديمها وحديثها - دار العلم للملايين - بيروت - ط٣ -١٩٨١ - ص١٤٧

٨- م . ن، ص١٤٧

وما يهمنا هو أن نشير إلى أن مُثُل روسو التربوية العليا صدرت عن حياته الخاصة، ففي حياته ونظرياته كان للعواطف لا للعقل المحل الأول كما كانت غرائزه والميول الطبيعية تعد اكثر أهمية، و قد دلته خبرة حياته على ما بشّر به من أن الأفكار الأخلاقية والدينية لا يمكن أن تنمو خلال سني الطفولة الأولى وأن من الواجب استخلاصها من العلاقة بالطبيعة لا بالكتب أو عن طريق التعويق وإن النمو الصحيح إنما يكون بالقضاء على كل العوائق التي قد تقف في وجه الميول الطبيعية مانعة إياها من الانطلاق.

وهنا ايضاً يمكن لنا أن نسأل كيف تهيأ لهذا الكاتب بطبعه وحياته، أن يغدو كاتباً تربوياً، مع تحفظنا على اعتباره منتمياً إلى فئة المربين. فهو مفكر فيلسوف اهتم بالتربية كما اهتم بها افلاطون وكما سيهتم بها كانط وفيخته وهيجل.

ولعل تاريخ الأدب الفرنسي لا يعرف حياة اغرب واعجب من حياته، كان أشبه بالحكيم وبالبطل الخلقي المتمسك بالفضائل الخاصة والشجاعة المدنية، كما تقلّب على كل صروف المغامرات وركب شتى الأخطار واختلف إلى شتى المهن، وفي وسط هذه الظروف البائسة، وهذه الذلّة والمسكنة، تكونت نفس كلها حس مرهف وخيال، ومما يقوله في اعترافاته «لم اكن املك أية فكرة عن الأشياء، في الوقت الذي كنت اعرف فيه كل العواطف والمشاعر، ولم أفكر في شيء تفكيراً بل أحسست كل شيء إحساساً» (٩).

وقد اوحى له حبه للطبيعة منذ سن مبكرة هوى لم تنطفئ ذبالته، فلم يخمد تفاؤله ولم يتراجع أمام ظروفه القاسية، ولم يهن إيمانه بالعناية الإلهية. كما اوحت له دراسة «فلوطارخس» حب الفضائل الوطنية والحماسة للحرية. وكان الكذب يحدث لديه ذعراً حقيقياً، وكان شعوره بالعدالة سامياً.

٩- عبد الدايم (عبد الله) - التربية عبر التاريخ - دار العلم للملايين - بيروت - ط٤ - ١٩٨١ - ص٣٧٦

واتضاف لديه بعد ذلك إلى جانب بغضه للجور، بغض للجائرين يظلمون الشعب (١٠).

وفي وسط هذه الغمرة كان يقرأ في كثير من الاندفاع والهوى، ويغتذي بالشعراء والمؤرخين والفلاسفة الأقدمين ويدرس الرياضيات والفلك، ويتخلل هذه القراءات بعض الحوادث الأسطورية وبعض المغامرات والأخطار التي توقظ الخيال إلى حد بعيد. وهكذا تكونت عبقرية «روسو» الأدبية وعبقريته التربوية بالتالي.

وليس لنا أن نبحث في حياة روسو عن عوامل مباشرة هيأته لتأليف «إميل» هذا الكتاب الذي أدانه البرلمان ورسم ملاحقة مؤلفه، هذا الكتاب الذي احرق مع كتاب «العقد الاجتماعي» في مدينة جنيف (١١). فهذا الكتاب لم يكن نتيجة استقراء طويل وتجربة صبورة حقيقية، بل كان مؤلفاً وليد الوحي والإلهام ووليد ارتجال عبقري لامع (١٢).

«إميل» والتربية حسب الطبيعة:

كثيراً ما ردد روسو انه يعتبر «إميل» من أهم كتبه وانه مع كتاب «العقد الاجتماعي» احسن ماأهداه لبني البشر ويقول «بورجولان» في كتابه «فلسفة الوجود عند روسو»: (يشكل كتاب إميل وتأثيره أحد مفاتيح حضارتنا)(١٣).

١٠- لاشك انه استقى أول بذور البغضاء من تلك الحادثة التي حدثت له إذ كان مسافراً على قدميه من باريس إلى ليون، فدخل كوخ فلاح بائس ووجد فيه، كما يجد الإنسان في لوحة مصورة، خلاصة مؤثرة عن آلام الشعب وبؤسه. «المصدر -التربية عبر التاريخ - مرجع سابق» ص٣٧٧

١١- فلسفة التربية - مرجع سابق - ص٦١

١٢- لقد كتب في كتابه «الاعترافات» يقص لنا فيها كيف كان يطل في غالب الاحيان من النافذة ليشهد خروج الأطفال من المدرسة، وليصغي إلى أحاديثهم، ليسترق السمع ويختلس الملاحظات اختلاساً. «التربية عبر التاريخ ص٣٧٧

١٣- فلسفة التربية - مرجع - سابق - ص٦١

فماهو هذا الكتاب الذي يتمتع بقيمة متميزة عند المؤلف كبار شراحه؟

أهو مجرد كتاب في التربية ألفه تلبية لرغبة السيدة «شنونسو» من اجل تربية ابنها؟

أم انه يتجاوز هذه الحدود يرتبط بأفكار عامة تشكل المحور الموجه الذي دار حوله تفكير روسو؟

وما هي الدلالة العميقة لهذا الكتاب الذي يحمل عنوانا تربويا؟

يصف روسو في هذه القصة الطويلة تربية الأطفال المناسبة لمجتمعه المثالي وذلك بعد أن يؤخذ الطفل من أهله ومن المدرسة فيعزل عن المجتمع ويوضع بين يدي معلم مثالي يربيه في أحضان الطبيعة بجمالها وعجائبها. وفي هذا الكتاب يتحدث روسو عن طريقته في «التربية حسب الطبيعة»، لذا يفتتح روسو كتاب اميل بقوله: «كل شيء صنعه خالق البرايا حسن، وكل شيء يفسد بين يدي الإنسان».

ويقول في مكان آخر:

«لنؤمن ايمانا لا مرية فيه بأن الحركات الأولى للطبيعة هي دوما قوية رشيدة وما من فساد أصيل في القلب البشري» (١٤).

وهوبهذا يضعنا دفعة واحدة وبأسلوب لا يخلو من التحدي في الانتربولوجيا التي يبني عليها نظامه التربوي، ففي جملة قصيرة وقاطعة يلخص لنا الفكرتين الأساسيتين لنظرية: «الطبيعة خيرة والمجتمع يفسدها»، ومع أن «روسو» لا يثابر على استعمال كلمة «طبيعة» بمعنى واحد صريح فإن واحدا من معان ثلاثة يمكن أن ينسب لهذه الكلمة حين يستعملها «روسو» (١٥).

١٤- التربية عبر التاريخ - مرجع سابق - ص ٣٧٨
١٥- التربية قديمها وحديثها ص ١٥١

المعنى الأول والأساسي لكلمة طبيعة في كتاب «اميل» هو المعنى الاجتماعي، فهو يرينا في «العقد الاجتماعي» إمكان بناء حالة من الثقافة العالية على مبدأ سياسي أصدق وبالتالي إمكان نشوء نوع من الحياة الاجتماعية أسمى من حياة القرن الثامن عشر الاجتماعية.

وفي «اميل» يصف روسو تربية مبنية على معرفة صحيحة لطبيعة الإنسان الصادقة، لا على شكلية المجتمع وتقاليد المدرسة التي لا معنى لها والجهل الفاضح بالطفولة.

كما أشار في «العقد الاجتماعي» إلى أن حقوق الإنسان الوحيدة هي الموجودة في قوانين طبيعته الخاصة. فإنه في «اميل» يشير إلى وجوب قيادة هذه القوانين نفسها العملية التربوية.

فالإنسان الطبيعي ليس الإنسان المتوحش ولكنه الإنسان الذي تحكمه وتوجهه قوانين طبيعته الخاصة (١٦). وهذه القوانين إنما تكشف بالبحوث شأنها في ذلك شأن قوانين أي جزء من الطبيعة.

فإذا كان هذا هو المعنى الأول للتربية حسب الطبيعة فلا بد من الاصطدام بالمجتمع نتيجة لذلك «علينا أن نختار بين صنع إنسان وصنع مواطن لأنه من غير الممكن صنعها في الوقت نفسه» (١٧).

أي من الواجب أن نذكر بأن روسو حين يقول ما يقول إنما يعني مدنية القرن الثامن عشر، أما بالنسبة للمعنى الثاني «للطبيعة» فهو أن الأحكام

١٦- لا بد من الإشارة إلى أن فولتير كان يعتقد بأن ما ذهب إليه روسو من نبذ المدينة والحضارة والعلوم ليس سوى هذيان صبياني سخيف. و أن حياة الإنسان في حالة المدينة افضل من حياته في حالة الوحشية، وهو يُذكر روسو بأن الإنسان بطبيعته وحش مفترس، وان المجتمع المتمدن يعني تقييد هذا الوحش وتكبيله بالقيود والسلاسل وتخفيف وحشيته، بالإضافة إلى إمكانية تطور العقل والتفكير عن طريق المجتمع المنظم... (المرجع: «ديورانت، ول» - قصة الفلسفة - مكتبة المعارف - بيروت - ط٦ - ١٩٨٨ - ص٣٠٩)

١٧- التربية قديمها وحديثها - ص١٥١ - مرجع سابق

الغريزية والعواطف الابتدائية والانطباعات الأولى يمكن الوثوق بها كقاعدة للعمل اكثر من التأمل والتجربة التي تتكون عن طريق الاتصال بالاخرين «إن ما اسميه طبيعتها هو استعداداتنا قبل أن يطرأ عليها تغير عن طريق عادات التفكير و المحاكمة التي نقتبسها من غيرنا» (١٨) ولذلك فإن روسو لا يني عن مهاجمة العادات في التربية فيقول:

«إن العادة الوحيدة التي يجب أن يسمح للطفل بتكوينها هي عدم التعود بتاتاً».

والمعنى الثالث لكلمة «طبيعة» هو الطبيعة غير الإنسانية. فالتربية السيئة التي يكون مصدرها الإنسان لا بد من تعديلها عن طريق الاحتكاك بالحيوانات والنباتات وحوادث الطبيعة وقواها احتكاكاً جريئاً مخلصاً. لقد كان روسو يعشق الطبيعة وإلى تعاليمه يعزى الفضل في الحركة الأدبية التي عشقت الطبيعة ورغبت في تقديرها والتي سادت أوربا.

وقد كان لمفهوم روسو المبني على نظرته الساخطة على حياة الإنسان في المجتمع أثر سيء، لقد قاد إلى هجر المجتمع وتفضيل حياة العزلة وذلك لأنه كان يقول:

«المدن مقابر البشر» (١٩)

ولكن مما شك فيه أن روسو قد أحسن حين حارب التشاؤم الذي يبوح به أولئك الذين يرون في الطفل كائناً فاسداً ومنحطاً قبل أن يولد، غير انه بدوره يخدع إذ يقرر أن ليس في الطبيعة البشرية أي بذرة شر.

انه يرى أن المجتمع سيء فاسد، وانه مبعث الشر، ومصدره، علينا أن نحمي نفس الطفل من أثره السيء هذا. وفي هذا مافيه من غلو. ومع ذلك، لندع هذا وغيره من أنواع التناقض التي وقع فيها روسو، ولنبين أن تفاؤله

١٨- م. ن، نفس الصفحة
١٩- م. ن، ص ١٥٢

هذا هو الذي صدرت عنه الخصائص الأساسية للتربية التي يحلم بها لإميل. إذ ما يميز هذه التربية إنها تربية مستندة إلى الطبيعة وسلبية.

ومما يقوله «غريار»:

«إن إميل ابن الطبيعة، وفق قواعد الطبيعة لارضاء حاجات الطبيعة.

ونحن لا نقع على هذه السفسطة عرضاً في صدر الكتاب فحسب، بل هي في جوهره، الأمر الذي يجعل الخطة التربوية التي يرسمها روسو، إذا جردناها عن ذلك الجسم من الأفكار والمبادئ التي تهب لها فائدة قوية كبرى، لا تعدو أن تكون خيالاً خطراً» (٢٠)

وهكذا يحاول روسو الالتفات إلى الواقع ويغوص في عالم الحس والمحسوسات، ولهذا يمكن أن تعني تربية «إميل» قيادة حواس الطفل وفكره لكي يتوصل إلى إدراك مشهد الكون في واقعه. أما في ميدان النمو الانفعالي، كما هي الحال في ميدان الحواس، فعلى المربي ألا يوقظ عند «إميل» إلا المشاعر التي ترتبط بالحوادث الواقعية واللحظات التي يعيشها، والهدف من ذلك جعل الإنسان يحيا حياة حقيقية لا وهمية.

لذلك كان من الواجب إبعاده عن الإفراط في الخيال. وبالمقابل، لا بد من أن نسمح له بإبداء الاستجابات الطبيعية إزاء المنبهات الحقيقية الواضحة المحسوسة فقط. وهنا نجد في «إميل» سعياً حثيثاً نحو الحقيقة وتعبئة ضد أحلام اليقظة.

وشيئاً فشيئاً تبرز أفكار «روسو» أو يبرز «روسو» نفسه. وتتجلى إرادته في الدفاع عن النفس والجسم، وهذه هي الإرادة التي تؤلف فكره التربوي الذي أطلق عليه «التربية السلبية» و يجدر أن نتعرف على النقاط الرئيسة لهذه التربية السلبية:

٢٠- التربية عبر التاريخ- ص ٣٧٨- مرجع سابق

- التربية السلبية:

من الواضح أن العقد الأول من الحياة هو العمر الذي يكون فيه تطبيق التربية السلبية مقبولا بعض الشيء وقليل الخطر. لذا نرى مربي «إميل» شاهدا عاطلا وناظرا صامتا لعمل الطبيعة. ولو ذهب «روسو» إلى غاية مذهبه ونهاية رأيه لكان عليه أن يحذف المربي نفسه، وأن يدع الطفل وشأنه ينجي نفسه بنفسه.

على أن وجود المربي لا يعني أن يفعل في «إميل» فعلا مباشرا أو أن يكون له بمثابة أستاذ يعلمه ما ينبغي أن يعلم، وإنما يعني فقط أن يضعه في مبدأ الطرق التي تتأدى به إلى الاكتشافات الواجبة في قلب الطبيعة الرحب، ويعني أن يهيء له تلك المشاهد المعدة لتحل محل الدروس العادية (٢١).

وبقول موجز، ليس المربي، لدى روسو، معلما وإنما هو مسير للآلة. أما المعلمة والمربية الحقيقية فهي الطبيعة بعد أن تعد وتهيأ لتكون صالحة لخدمة الغايات التي يراد الوصول إليها، ذلك أن روسو لا يقبل غير تعليم الأشياء. أما بالنسبة للتربية بالأشياء عنده فإنها تتمثل من خلال قوله:

«ويوجد للعلاقات نوعان، علاقة الأشياء التي هي من الطبيعة، وعلاقة الناس التي هي من المجتمع، وبما انه لا يوجد للأشياء أية خلفية، فإنها لا تضر الحرية مطلقا، وهي لا توجد عيوبا مطلقاً، وبما أن علاقة الناس مختلطة فإنها توجدها جميعا، وهي تفسد السيد والعبد مقابله، وإذا كان يوجد من الوسائل ما يداوى به هذا الشر في المجتمع قام ذلك على استبدال القانون بالإنسان وعلى تجهيز العزائم العامة بقوة حقيقية تعلو على كل إرادة خاصة. ولو أمكن لقوانين الأمم أن يكون لهاما للقوانين من صلابة، لا تستطيع أية قوة بشرية أن تقهرها لصارت علاقة الناس، علاقة الأشياء، وجمع منافع الحال الطبيعية والحال المدنية.

٢١- من مثل مشهد البحار الذي يستقي منه «إميل» بعض المبادئ الفيزياء والأخلاق معا، ومن مثل ذلك الحوار بينه وبين البستاني «روبير Robert» الذي يكشف له عن فكرة الملك.

وأضيفت إلى الحرية التي تحفظ الإنسان حالياً من العيوب خلقية ترفعه إلى الفضيلة، واحتفظوا بالولد تابعاً للأشياء تكونوا قد اتبعتم نظام الطبيعة في تقدم تربيته، ولا تعترضوا عزائمه غير الصائبة بغير المواقع المادية أو العقوبات الناشئة عن الأعمال نفسها، والتي يذكرها في الوقت المناسب وذلك مع الاكتفاء بمنعه من صنع الخطأ، ومع عدم تحريم الخطأ عليه، والتجربة، أو عدم القدرة وحدها هي ما يجب أن يقوم مقام القانون عنده، ولا تعطوه ما يرغب فيه لأنه طلبه، بل لاحتياجه إليه، ولا ينبغي أن يعرف ما الطاعة عندما يسير ولا الاستبداد عندما يعمل من اجله، وليشعر بحريته في أفعاله وفي أفعالكم على السواء وعوضوه من القوة التي تعوزه، وذلك بالمقدار الذي يحتاج إليه ليكون حراً، لا ليكون جباراً، حتى إذا تناول خدمكم على استحياء تاق إلى الزمن الذي يستغني فيه عنها ويكون له شرف خدمة نفسه بنفسه[٢٢]

ومن الواضح أن هذه الأفكار تلتقي في أعماقها مع احدث الاتجاهات التربوية اليوم، وعلى رأسها تلك التي تنزع إلى أن تجعل من المعلم مرشداً وموجهاً، وتترك قيادة العملية التربوية للطلاب أنفسهم «كما في سائر طرائق التعليم الذاتي» وكما في «التربية المؤسسية».

– للطفل الحق في السعادة:

لقد كان روسو من أوائل المنادين باحترام الطفولة لدى الطفل واقامة وزن لميوله ورغائبه و أذواقه، وهو يطلب له السعادة، ببلاغة ما بعدها بلاغة فيقول:

«احبوا الطفولة، يسّروا لها ألعابها ومسراتها وفطرتها المحبوبة، ومن

٢٢- روسو «جان جاك» -إميل والتربية- ترجمة عادل زعيتر- ص ١١٩- ١٢٠- دار المعارف- مصر- ١٩٥٦

منكم لم يأسف احياناً على تلك السن التي لا تفارق الابتسامة فيها الشفتين، والتي تكون فيها النفس في سلم وهدوء دائم؟

فلم تريدون أن تحرموا هؤلاء الصغار الأبرياء من متعة فترة تكاد من قصرها تفوتهم، ومن ذخر ثمين لن يسيئوا استعماله مهما فعلوا؟ ولمَ تريدون أن تملأوا بالمرارة والالام هذه السنوات الأولى الخاطفة التي لا تعود إليهم ابداً، كما لا تعود إليكم؟ أيها الاباء، هل تعلمون الأجل الذي ينتظر فيه الموت أبنائكم؟ فلا تتهيأوا للندامة إذ تحرمونهم من الهنيهات القليلة التي منحتهم إياها الطبيعة، متعوهم بلذة الوجود منذ أن يصبحوا قادرين على الاستمتاع بها، حتى إذا دعتهم المنية في ساعة من الساعات، لم يموتوا قبل أن يتذوقوا الحياة ويقضوا منها وطراً» (٢٣).

– أبعاد التمرينات الفكرية:

يعتقد روسو كما اسلفنا بأن تسرب الكتاب إلى عالم «إميل» إنما يعني تسرب الرأي و الجماعة، وباختصار تسرب الفساد وانحراف الطريق الطبيعي بنمو العقل، ولذلك نجد أن نقد استعمال اللغة والاحتراس منها عنده يحمل وجهين: وجه معرفي والذي يستند إلى قانون نمو العقل، فالعقل ينتقل من الشيء إلى الكلمة لا من الكلمة إلى الشيء، وعلينا أن نحافظ على الصلة المتينة بين الحدين، ووجه أخلاقي.

ولذلك يقول «بورجولان» شارحاً روسو: من الطبيعي أن نتكلم، والكلام يتجاوز بسرعة التجربة ينشأ من جراء ذلك عالم من الكلمات حيث يتحرك المتكلم بيسر هارباً من ارض الأشياء الصلبة وحتى من نفسه وينتظم الكلام بشكل محاكمة، في حين أن العقل لا يزال بدون تأثير ويتغذى الطفل بالمغالطات قبل أن يفهم نفسه، واخيراً إذا عبرنا عما نريد لا عما هو موجود وإذا تكلمنا حسب ما يريده الآخر نكوّن أنا ظاهرية متميزة عن الأنا الحقيقية

٢٣–التربية عبر التاريخ– ص ٣٨٤– مرجع سابق

وبدلاً من أن يكون الكلام تعبيراً عن الحقيقة يصبح سبباً لانقسام الذات بين الظاهر والحقيقي. والتربية تقوم في جملة ما تقوم عليه على إنقاذها من الإقامة في هذا العالم الخاوي للكلمات (٢٤).

أن تربية العقل تخضع إذن لمنهج دقيق يضعه المربي بالاستناد إلى معرفة دقيقة «علمية» بقوانين نمو العضوية الحية للإنسان.

ويمهد روسو طريق هذه المعرفة معتمدا على ملاحظته وتجربته بتطور الكائن الإنسان وبالقوانين التي تحكم تكوينه، ولهذا فإنه يبعد دراسة التاريخ بحجة أن «إميل» لا يستطيع أن يفهم العلاقات بين الحوادث ويضرب لذلك مثلا بما جرى لذلك الطفل الذي حكيت له حكاية الاسكندر وطبيبه (٢٥) ويخلص روسو من ذلك إلى أن الطفل لا يملك ذهنا متفتحا قادرا على فهم التاريخ وأن علينا ألا نعلمه إياه، وواضح ما في مثل هذا الرأي من مفارقة. فهل من الواجب، إن كان «إميل» قد تعرض للضلال في حكمه احيانا، أن نحرم عليه أي حكم؟ (٢٦)

كذلك ينكر روسو دراسة اللغات، فلا يعلم «إميل» حتى سن الثانية عشرة أية لغة، إذ هو لعجزه في تلك السن عن الحكم والفهم لا يقوى على المقارنة بين لغته الأم وسائر اللغات. أما بعد الثانية عشرة حتى الخامسة عشرة، فيجد «روسو» أسبابا أخرى تقضي باستبعاد دراسة اللغات القديمة. ونجده يقول بهذا الصدد «وأوافق على أن درس اللغات إذا لم يكن غير درس الكلمات، أي درس الرموز والأصوات التي تعبر عنها، فإن هذا الدرس

٢٤- فلسفة التربية- ص ٧٦ مرجع سابق

٢٥- لقد كان هذا الطفل يعجب أكثر من أي إنسان آخر بشجاعة الاسكندر، ولكن هل تعلمون أين كان يرى موطن هذه الشجاعة؟ كان يراها تجرعه شرابا سيء الطعم «التربية عبر التاريخ ص ٣٨٤-٣٨٥.

٢٦- يتفق رأي روسو هذا مع ذلك، مع النظرة الحديثة التي ترى ألا نبدأ بتدريس التاريخ في السنوات الأول من التعليم الابتدائي، وان تكون دراسته خلال تلك الفترة اقرب إلى دراسة «سير الأبطال».

يمكن أن يلائم الأولاد، غير أن اللغات إذا غيرت الرموز عدلت الأفكار التي تعبر عنها ايضا، وتتألف الأذهان من اللغات، وتتخذ الأفكار صيغة اللهجات والعقل وحده مشترك بين الجميع، وللروح في كل لغة شكله الخاص، ويمكن أن يكون هذا القرن علة الأخلاق القومية أو معلولها من بعض الوجوه والذي يلوح مؤيدا لهذا الظن هو أن اللغة لدى جميع أمم العالم تتبع تقلبات الطبائع وإنها تبقى أو تتغير مثلها» (٢٧).

تربية الحواس:

إن الشغل الشاغل لروسو أن يدرب حواس تلميذه وينميها، ونجد لديه كل البذور الأولية لنظرية دروس الأشياء، بل لكل المبالغات التي نقع عليها اليوم فيما يدعى بالطريقة الحدسية.

إن أولى الملكات التي تتكون لدينا وتنمو هي الحواس، فالواجب إذن أن نبدأ بتثقيفها اولا والواقع إنها هي التي ننساها ونهملهاأكثر من غيرها.

ولا يرى روسو الحواس مكونة بفطرتها من قبل الطبيعة، بل يبحث عن الوسائل التي تكونها ويريد أن يبلغ بها كمالها عن طريق التربية (إن تدريب الحواس يعني أن نتعلم، أن نحس، إن صح التعبير، وذلك أننا لا نعرف أن نلمس أو نرى أونسمع إلا على غرار ما تعلمنا).

غير انه يخطئ إذ يضحي بكل شيء في سبيل هذه التربية الحسية فيفقد في شدة ذلك المبدأ العزيز على «لوك» إذ يقول:

«وكانت البرهنةمع الأولاد أعظم مبدأ لـ لوك، وهذا المبدأ أكثر المبادئ خطورة في الزمن الحاضر، ومع ذلك فإن نجاحه لا يصلح لجعله موضع اعتبار كما يلوح لي، وذلك لأنني أرى انه لا يوجد من هو أحمق من هؤلاء الذين يبرهن معهم كثيرا، والعقل، الذي ليس غير مركب من بقية خصائص الإنسان هو اصعب ما ينمو من الخصائص وأكثرها بطؤا في النشوء، ثم يراد

٢٧- روسو، إميل والتربية- ص ١٦٥-١٦٦- مرجع سابق.

الانتفاع به في إنمائها . . . ولو كان الأولاد يدركون ما العقل ما احتاجوا التربية ، ولكنهم إذا ما خوطبوا منذ طفولتهم بلغة لا يفهمونها على الإطلاق عودوا على الاكتفاء بكلمات وتحقيق كل ما يقال لهم ، وظنهم انهم حكماء كمعلميهم ، أو أن يكونوا عنداء مجادلين فلا ينال بغير عوامل الطمع ما يظن انه ينال منهم بعوامل عقلية . . . » (٢٨)

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن شرف كتابة الكتاب التربوي الأول الذي يبحث عن الطفل يعود إلى «جون لوك» ولكن روسو يستأثر بشرف استخلاص النظريات التربوية من طبيعة الطفل ، وبما أن غاية كل مرحلة من مراحل التربية هي النمو الصحيح للطفولة ، وما يحدد العملية التربوية إنما هو طبيعة الطفل ونموه ، وما يقدم الوسائط لهذه العملية إنما هو خبرة الطفل نفسه وهكذا فإن إصلاحات بستالوتزي وهربارت وفرويل وغيرهم موجود في تعاليم روسو الذي تشدد في القول بأن العطف على الطفولة يجب أن يكون جوهر كل عمل تربوي ، فكان من نتائج نظرية روسو هذه التي طبقها بستالوتزي أن اصبح حب الطفولة محور العملية التربوية .

— الكتاب الثالث :

بين الثانية عشرة والخامسة عشرة تقوم الفترة التي خصصها روسو للنشأة العقلية الحقة . فعلى هذا الحيوان القوي ، أو هذا السنجاب الذي يدعى «إميل» بعد أن قضى اثنتي عشرة سنة في التربية السلبية ، أن يغدو في سنوات ثلاث ذهنا مشرقا وذكاء لامعا .

ومن هنا ندرك أن المسافة قصيرة اولا وان روسو لا يجود للثقافة إلا بزمن ضنك ، وندرك ايضا أن «إميل» لم يهيأ للدراسات السريعة التي سيفرضها عليه إذ لم يعتد في سنواته الأولى على التفكير وعاش حياة جسدية كلها .

٢٨- م . ن ، ص ١٢٧-١٢٨

فلا بد أن يلقى الكثير من العناء في أن يقضي خلال أشهر قليلة على ما تردت فيه ملكاته العقلية من ذبول، ولكن الأشياء ذات القيمة الحقيقية التي يجب تعلمها قليلة العدد- والفضول- وذلك التحمس للمعرفة الذي يصدر عن الرغبات الطبيعية لا عن الرغبة في احترام الناس- هو الدافع الأهم والدليل الوحيد، لذلك فمن الواجب أن ندع جانبا الفروع التي لا يتذوقها الإنسان تذوقا طبيعيا ونحصر أنفسنا في الفروع التي تقودنا غرائزنا إلى تتبعها «وحتى في هذا الدور فإن» المعرفة الكتابية» يجب أن تكون قليلة وأهم ما يسمح به من كتب هو كتاب «روبنسن كروزو» الذي هو عبارة عن «دراسة للحياة وفق الطبيعة» ومن الواجب التفريق الواضح بين المعرفة والحقيقة وبين: المفيد» وكليهما [٢٩]. وقد تعلم إميل في جملة ما تعلم، صناعة» لا من اجل تعلم الصناعة فقط بل من اجل عدم احتقارها» ويلح روسو في مناقشاته الطويلة على أهمية العمل اليدوي والنشاط الصناعي في التربية، أي على المزايا الاجتماعية، ولكنه لا يستوعب ابدا المزايا السيكيولوجية التي يشار إليها في الوقت الحاضر، وفي آخر هذا الدور يكون إميل قد اصبح «نشيطا، معتدل المزاج، صبورا حازما شجاعا.. معارفه قليلة ولكنه متمكن مما يعرف، فهو لا يعرف نصف معرفة.. فهل تحسب أن الطفل الذي وصل الخامسة عشرة من عمره على هذا الشكل قد أضاع سنيه السابقة»؟[٣٠].

الاختيار بين مواد الدراسة:

من الملاحظ أن مبدأ النفع هو الذي يقود روسو في اختيار دراسات «إميل» فهو يقول «أن ثمة اختيارا في الأشياء الواجب تعليمها، وفي الوقت الملائم لتعلمها، فالمعلومات التي في متناولنا بعضها خاطئ، وبعضها الآخر لا جدوى فيه، يغذي الكبرياء والعجب، ولا يجدر بالإنسان الرشيد، وبالطفل الذي نريد أن نصيره كذلك أن يبحث في غير المعارف

٢٩- التربية قديمها وحديثها- ص ١٥٤- مرجع سابق
٣٠-م. ن، ص ١٥٥

القليلة التي تساهم فعلا في رفاهيتنا، وليس الأمر أمر معرفة ما هو، ولكنه معرفة ما هو نافع» (٣١).

- دراسات إميل:

يوصي روسو تلميذه إميل بدراسة العلوم الطبيعية وعلى رأسها «علم الفلك» وذلك عن طريق دراسة الأجرام السماوية، ودراسة علم النباتات وذلك بدراسة النباتات نفسها، أما دراسة الجغرافيا فتكون في الغابات والحقول، وعن طريق ملاحظة وضع الشمس والأرض ودراسة الجدول والمطر وتغيرات الطقس، أما دراسة الفيزياء والكيمياء فتكون عن طريق الملاحظة والتجريب، والرياضيات لازمة لضرورتها في هذه الدراسة وفي الاقتصاد، أما النحو واللغات القديمة، فلا سبيل إلى وضعها في خطة «إميل» الدراسية ومثلها التاريخ، ولعل حذف الدراسة التاريخية ينسجم مع مذهب «روسو» العام فهو قد وضع «إميل» في الريف وأذاقه اليتم، ليحسن عزله عن المجتمع، وتعليمه التاريخ يعني أن نغمسه في لجة المجتمع اللعين.» (٣٢).

- إميل في الخامسة عشرة:

يحلو لروسو أن يتأمل ما صنع، فيقف بين الحين والآخر تحليلاته واستنتاجاته ليرسم صورة لتلميذه، لقد تكون جسد «إميل» وحواسه ودماغه حتى الآن، لذلك فقد حان الوقت للعناية بقلبه. لقد ربي الطفل حتى الآن لنفسه وبنفسه. وقد كانت محبة النفس هي الدافع الذي يضبطه كما كانت تنشئة الذات والكمال الشخصي، الهدف الرئيسي له.

أما الآن فقد جاء الوقت لتربية الطفل تربية تمكنه من العيش مع الآخرين وتعويده العلاقات الاجتماعية، ولذلك فمحبة الآخرين هي الآن

٣١- التربية عبر التاريخ، ص٣٨٧- مرجع سابق

٣٢- م. ن، ص٣٨٧

الدافع الذي يضبط توجيهه كما أن الهدف هو الكمال الأخلاقي والنماء العاطفي، ولقد بدأ روسو بالتنبيه إلى الأهمية البالغة لسن الرشد في التربية «في هذه المرحلة تنتهي التربية عادة ولو أردنا الدقة لوجب أن تبدأ الآن»(٣٣). وهو حتى الآن لم يحتك «إميل بالآخرين إلا بصورة غير مباشرة، ولذلك فهو لم يكن مطالبا بتكييف نفسه مع سلوك الآخرين ورغباتهم ولم يكن له من الدوافع حتى الآن سوى الفضول والرغبات الشخصية. انه لم يسمع باسم الله مطلقا ولذلك فقد حان الوقت لتربيته اخلاقيا ودينيا.

لقد كانت صلته السابقة بالأشخاص نتيجة الاجتماع العادي فقط، أما الآن فيجب أن تبنى على وحدة العاطفة والخبرة العاطفية لذلك فإن طبيعة تربيته تتغير كلها «إن خير دراسة للانسان هي التي تتعلق بعلاقاته، فحين لا يعرف إلا وجوده الجسدي يكون الواجب أن يدرس علاقاته بالأشياء وفي هذا يستخدم طفولته أما حين يبدأ بالشعور بوجوده الأخلاقي فانه يصبح من الواجب أن ينظر في صلاته مع البشر وذلك لان هذه الصلة هي الشاغل المشروع لحياته كلها ابتداء من الآن، يجب تحويل محبة الذات التي تحتوي على عناصر خير وعناصر شر نحو الخير وأساس هذا إنما هو الحياة العاطفية «تصدر صرخات الوجدان الأولى عن حركات القلب الأولى، وتنبثق المفاهيم الأولى عن الخير والشر عن عواطف الحب والبغض الأولى»(٣٤).

وقد كان من الواجب إجراء هذا التدريب في الأدوار الأولى عن طريق الإبقاء على تواضع الطفل المولود معه وبواسطة التدريب السلبي، أما الآن فيجري هذا التدريب عن طريق الاحتكاك بالناس. والتشبه بالمعلم ودراسة التاريخ.

يقول روسو «إنني لا اتعب من ترديد القول بأن تدريس الأطفال يجب أن يكون عن طريق العمل لا عن طريق الكلام، يجب عدم اللجوء إلى

٣٣- التربية قديمها وحديثها- ص ١٥٥- مرجع سابق

٣٤- م. ن، ص ١٥٦

الكتاب حين يمكن الرجوع إلى الخبرة» . ولكن روسو ابعد الناس عن القول بوجوب الابتعاد عن الشر بعد اختباره وخبر نتائجه . يقول «لا توجد معرفة أخلاقية لا يمكن الحصول عليها عن طريق اختيار الآخرين أو الاختبار الشخصي فإذا كانت الخبرة خطيرة أمكن الحصول عليها من التاريخ بدلا من اختبارها بأنفسنا ، أما إذا كانت النتائج غير خطيرة فلا بأس من تعريض الشاب لها» (٣٥) .

وهكذا فإن «إميل» لا يعلم تجنب الشر فقط بل يعلم فعل الخير ، يجب أن يستثار عطفه على الفقير والمظلوم وأن يطالب بمعاونتهما ومع انه حازم في الدفاع عن حقوقه وسريع في حماية حقوق الآخرين فهو متحمس في الدفاع عن السلام ، وتربية «إميل» الدينية تجري على نمط مماثل «إنه لا يعرف في الخامسة عشرة بان له روحا وقد لا يكون من المناسب إخباره بها في الثامنة عشرة ، وذلك لان تعريفه الباكر بها قد ينتج عنه خطر جهلها جهلا تاما ، أما الأفكار الدينية التي يحصل عليها الطفل فليست إلا معارف شكلية وتقليد لغوي لا قيمة له» (٣٦) .

وباختصار يحدثنا «روسو» عن الصورة التي رسمها لـ إميل في سن الخامسة عشرة فيقول :

«إميل يملك القليل من المعارف ، ولكن هذا القليل يملكه حقا ، فلا يعرف شيئا معرفة وسطا ، وإلى جانب هذا العدد القليل من الأشياء التي يعرفها ويعرفها جيدا هناك أشياء كثيرة يجهلها وفي وسعه أن يعرفها يوما ما ، وأشياء يعرفها غيره من الناس ولا يعرفها هو طوال حياته ، وأشياء أخرى لا عدلها لن يعرفها أي إنسان ابدا ، فهو ذو فكر عالمي شامل لا في علومه ولكن

٣٥- م . ن ، نفس الصفحة
٣٦- م . ن ، نفس الصفحة

في قدرته على اكتساب العلوم، وهو روح متفتحة ذكية مهيأة لكل شيء، إن لم تكن مثقفة، فهي قابلة لان تثقف، كما يقول «مونتيني» [٣٧]. وما من شك أن هذه الصفات كلها صفات حسنة إلا أن روسو يسبح في بحر من الخيال إذا اعتقد أن إميل ستتكون لديه عواطف المحبة بسهولة، لان إميل ذلك الفتى الذي نشأ في العزلة بعيدا عن الأسرة ،والأصدقاء والرفاق، محكوم عليه بحكم هذه الحياة أن يكون انانيا، ولن تجدي فيه كل محاولات روسو التي يحاول بها أن يغمر قلبه بشيء من الدفء وأن يشيع فيه بعض الحرارة، إذ لا سبيل إلى تكوين عواطف المحبة الطرية في نفس الطفل إلا بغمره منذ صغره في وسط اسري واجتماعي هو وحده قادر على أن يفسح لعواطفه مجالا تنمو فيه، أما روسو فيترك فؤاد فتاه فارغا خلال خمسة عشر عاما، ثم يرجو بعد ذلك أن يملأ هذا الفراغ فجأة. و أية وسيلة تقوى على إثارة العواطف الرقيقة في نفس طفل حذفت الأم من تربيته؟ لقد اخطأ روسو إذ حسب أن في وسعنا أن نعلم انسانا المحبة كما نعلمه القراءة والكتابة وإن علينا أن نقدم لـ إميل دروسا في العاطفة كما نقدم له دروسا في الهندسة» [٣٨].

«صوفيا» وتربية النساء:

إن اضعف أجزاء كتاب إميل هو الذي يبحث في تربية المرأة، لا لأن روسو يطير فيه في مهب القصة ويرمي بـ«إميل» ورفيقته في مغامرات طريفة وخطيرة، بل لأنه أيضا ينكر كرامة المرأة الخاصة. فـ«صوفيا» تلك المرأة الكاملة لا تربى إلا لتمتع إميل بالسعادة، وتربيتها مقننة وفق ما يقتضيه مصيرها كزوج: «إن كل تربية النساء ينبغي أن تكون منسوبة للرجال، فإرضاؤهم ونفعهم ونيل محبتهم واحترامهم وتربيتهم صغارا والعناية بهم كبارا، ونصحهم وجلب السلوى لهم، وجعل حياتهم لذيذة حلوة، تلك

٣٧- التربية عبر التاريخ، ص ٣٩٠- مرجع سابق
٣٨- م . ن، ص ٣٩١

هي واجبات النساء في كل العصور» (٣٩). وجملة القول إن «صوفيا» شخص ناقص لا يفكر روسو في أن يربيه لذاته، وفي هذا الوجود التابع الذي تشغله تحتل أعمال المنزل المحل الأول، فتقص ثيابها وتخيطها بنفسها وتفعل الأفعال الخاصة بجنسها، وكذلك من واجب «إميل وحده أن يثقفها، وهو الذي سيثقفها ويجعلها على صورته ملبية لفائدته الخاصة.

وعلى حين لم يتلق هو المبادئ الأولى للعواطف الدينية، من واجب صوفيا أن تدرك ذلك منذ طفولتها لتعتاد الخضوع منذ سن مبكرة، يأمرها فتطيع... فهي لا شيء إلا بالقرب منه وبه» (٤٠).

– نظرة عامة:

مما لاشك فيه أن تعاليم روسو هي الأساس الذي بنيت عليه كل التطورات التربوية في القرن التاسع عشر، رغم ما في هذه التعاليم من بعض المبالغات، لقد كان روسو الرسول الذي فضح ما في الماضي من شرور وتنبأ بما في المستقبل من خير عميم، لقد كان وحي المصلحين الذين وضعوا نظرياته موضع التطبيق، والمصباح الذي استهدى بهديه كل من تلاه من المربين، لقد كانت التفسيرات الثلاثة التي أعطاها روسو لنظرته عن «الطبيعة» الخطوط الكبرى لكل تطور تربوي خلال القرن التاسع عشر، وبما أن «الطبيعة» عنت بالنسبة إلى «روسو» الغرائز الموروثة والميول والقابليات لا الصفات التي يكتسبها الإنسان من اختلاطه بأقرانه.

فإن «روسو» يعتبر زعيم علماء علم النفس التربوي، ولقد كانت من نتيجة نظرياته وأعمال بستالوتزي وهربارت وفرويل احسن تطور مثمر عرفه تاريخ التربية وقد كان هذا كله نتيجة لنظرية روسو القائلة بان التربية عملية طبيعية تبدأ من الغرائز الطبيعية والنزعات الأصلية متنقلة إلى العمل و تجب مراقبتها وفقا لمبادئ اشتقت من دراسة نفسية الطفل في نموها الراشد في

٣٩- م. ن، ص ٣٩٢

٤٠- م. ن، ص ٣٩٣

عملها، كما أن تأكيد روسو بوجوب استمداد مواد الدراسة من حقائق الطبيعة وحوادثها قد قوت النزعة العلمية في التربية الحديثة.

كما انه أكد على ضرورة تربية اجتماعية من نوع جديد رغم فرديته، ودليل ذلك قوله بضرورة تعليم صناعة وفي محاربته للتربية الشكلية التي كانت منتشرة في زمانه بين الطبقات الارستوقراطية وفي تأكيده على أهمية الناحية العاطفية والأخلاقية في التربية لا الناحية العقلية فقط.

لقد لاقى كتاب «إميل» نجاحا منقطع النظير وترك أثره الكبير في فرنسا وغيرها ايضا، والصدى الدائم الذي يفصح عنه ذلك العدد الكبير من المؤلفات التي كتبت لتعارضه أو لتصلحه أو لتدافع عنه وتنشر مذاهبه، إذ ظهر خلال الخمس والعشرين سنة التي أعقبت نشر «إميل» عدد من كتب التربية في فرنسا هو ضعف ما ظهر منها خلال السنين الست الأولى من عصر روسو، ويكفي للاقتناع من هذا أن تقرأ حكم «كنت» التالي:

«إن الانطباع الأول الذي تخلقه مؤلفات «روسو» في قارئ لا يقرأ للغرور لإضاعة الوقت هو أن هذا الكاتب يجمع إلى عمق عبقريته الهائل، وحيا نبيلا ونفسا ملأى بالحساسية، مما لم يقيض لكاتب غيره في أي عصر وأي بلد، والانطباع الذي يعقب هذا فورا، هو الدهشة التي تحدثها الأفكار الخارقة والمفارقة.... إن علي أن أقرأ روسو وأقرأه إلى أن يكف جمال العبارة عن تكدير نظرتي، وعند ذلك فقد أستطيع أن أمتلك عقلي للحكم عليه»[41]

* * *

٤١- م. ن، ص ٣٩٤

عـودة إلى عصر النهضة العربية

د. عزت السيد أحمد

إن الحديث في مشكلات عصر النهضة العربية يستوجب إيضاح بعض الأمور والمعطيات، وبسطها بوصفها، من جهة أولى، الأرضية التمهيدية للحديث في هذه المشكلات، وبوصفها ضبطاً للاصطلاح وتحديداً له من جهة ثانية. كيما

(*) د. عزت السيد أحمد: باحث من سورية، دكتوراة في الفلسفة، مدرس لمادة الفلسفة بجامعة تشرين. من مؤلفاته: «دفاع عن الفلسفة»، «مكيافلية وتشوية».

يكون كلامنا، بل موضوعنا، محدد الأطر، واضح المعالم. وبهذا المعنى فإن هذه النقاط المراد إيضاحها هي بمنزلة المنطلقات أو المرجعية التي تفرش الأرضية التي نخالها مناسبة كي نبني عليها مشروعنا البحثي من جانب، ونحدد الغايات المرجوة من جانب آخر.

وقبل أن نعرض لهذه النقاط التي تفرض ذاتها بوصفها تساؤلات ملحة متجددة الحيوية. بمعنى بحثها المستمر عن الإجابة الشافية. لأنها لم تزل حتى اللحظة الراهنة موضع خلاف. لابد لنا من الإشارة إلى أن العلاقة بينها علاقة تكاملية، أي إنها تكمل بعضها بعضاً إذ تسلط أضواءها على المشكلة من جوانب مختلفة ومتداخلة في آن واحد. وإذا مالجأنا إلى علم النفس لاستعارة أحد اصطلاحاته أمكننا القول: إن تداعي تكاملية السؤال والإجابة مرتبطة بالاشتراطية المفهومية لطبائع الأسئلة والإجابات في آن معاً. فالأسئلة تستجر بعضها بعضاً. ولذلك لاضير في أن نبدأ من أي سؤال منها. وليس ثمة أي مشكلة في كيفية أو تراتبية الأسئلة التي ستتوالد تلقائياً من السؤال الأول، لأننا سنجد أنفسنا في المحصلة أمام الأسئلة جميعها. وكذلك أيضاً أمر الإجابة التي تستدعي طرح الأسئلة الأخرى بصورة شبه آلية. ولذلك لابأس في أن نطرح هذه الأسئلة مباشرة هنا، من دون أن يعني ذلك أنها بداية القول أو نهايته، وإنما هي محاور رئيسة تميل إلى تجسيدها في النقاط التساؤلية التالية:

أولاً: ماذا نعني باصطلاحي النهضة والنهضة العربية؟ ومن ثم **ثانياً**: مامشكلات النهضة؟ ولماذا كانت هذه المشكلات من دون غيرها؟ و**ثالثاً**: أهي مشكلات النهضة أم مشكلات مرحلة أم مشكلات مفكري النهضة؟ و**رابعاً** وهو الأهم: هل كانت النهضة العربية نهضة حقاً؟ و**خامساً وأخيراً**: ماشروط النهضة؟

أولاً: ماذا نعني باصطلاح النهضة والنهضة العربية؟

إن تتبع آثار طلائع أعلام حركات التجديد الإسلامي المبكرة أمثال

محمد بن عبد الوهاب، والشوكاني، والألوسيان؛ شهاب الدين محمود ومحمود بن عبد الله، ومحمد بن علي السنوسي، ومحمد بن أحمد بن السيد عبد الله: المهدي... يكشف لنا عن نزوعهم التجديدي والتحديثي بوضوح، ولكنه لايقودنا إلى أي استخدام لاصطلاح النهضة، ولاحتى اصطلاح رديف، وكذلك الأمر لو نحن تتبعنا آثار الرواد الأوائل لعصر النهضة العربية أمثال: **حسن العطار ورفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وفارس الشدياق وبطرس البستاني وجمال الدين الأفغاني** وغيرهم... فإننا لن نجد أبداً أي استخدام لاصطلاح النهضة. ولكن الجديد في الأمر عند هؤلاء هو أن الروح الفكرية التي سادت كتاباتهم كانت تتسم بطابع تنويري واضح؛ تنويري ذاتي وتنويري وظيفياً، أي إن الأفكار المطروحة كانت تنم عن مفكرين متنورين من جهة، ولها وظائف تنويرية من جهة ثانية. أي إنها تتجه إلى المجتمع محاولة بسط جناحي الشمس على العقول الرازحة في براثن التخلف والتقوقع من أجل جلو صدئها وعفنها. وفي الوقت ذاته فإننا نستطيع أن نتلمس لدى هؤلاء المفكرين اصطلاحات قريبة من معنى اصطلاح النهضة ومقارنة له مثل: التمدن، الاصلاح، الحرية، العدالة، الدستور، القانون... وحتى مفردة النهضة، ولكن ليس بوصفها الاصطلاح المطلق لاحقاً على هذه المرحلة. من دون أن يعني ذلك أن هذه المفاهيم لم تكن موجودة قبل ذلك في الفكر العربي ولكن إحياءها وذيوعها وجعلها هماً من هموم هذه المرحلة ينطوي على دلالات معينة لاتبتعد عن الهم النهضوي والطموح إلى تجاوز الماضي والحاضر بما ينطويان عليه من مثالب ومعايب وجوانب مظلمة.

من خلال ذلك نستطيع القول إن النهضة العربية مقاربة من حيث النشأة للنهضة الأوروبية التي بدأت على أيدي: **كوبرنيك وغاليلو وكبلر وبيكون**... وتواصلت مسيرتها عبر **مكيافيلي وجان بودان وجور دانو برنو وباتريزي ومارسين فيسين وميراندولا**...

على أن الفارق الجوهري بين نقطتي بدايتي النهضتين؛ الأوروبية والعربية- بغض النظر عن العامل الزمني- هو أن انطلاقة النهضة الأوروبية كانت تمرداً علمياً على معطيات العصور الوسطى العلمية، وعلى الهيمنة الأرسطية على الفكر العلمي ممثلة بالسلطة الكنسية التي وحدت بين أرسطو والمسيحية، وجعلت المخالف لهما كافراً لابد من قتله[١]. بينما كانت شرارة النهضة العربية الأولى ولم تزل حتى الآن كلامية وحسب. وإن كان لابد من إثارة الفوارق الجوهرية بين بدايتي النهضتين فإننا لانجد مناصاً من الإشارة إلى أن رواد النهضة الأوروبية ومعظم أعلامها كانوا مبدئيين لم يقبلوا تقديم أي تنازل يزحزحهم عن مبادئهم وقناعاتهم حتى انتهى كثير منهم إلى مابين شفرتي المقصلة أو الصلب بين ألسنة اللهب[٢]، فيما لم يلق أي مفكر عربي نهضوي حتفه على أيدي أي سلطة عربية، لأن التنازل عن المبادئ أو تحويرها بما يجعل السلطة راضية عنهم كان أمراً سهلاً[٣]، ولذلك أثمرت النهضة الأوروبية وتسارعت وتائر نموها فيما لم يكن كذلك حال النهضة العربية.

وثمة فارق جوهري أيضاً لايجوز إغفاله، وهو أن العرب إبان ازدهار حضارتهم كانوا يسرون من تتلمذ الغرب عليهم ولم يكونوا يضنوا عليهم بعلم أو سر من أسراره، ولم يكونوا من اللؤم ليعرقلوا نمو الغرب وتطوره.

١- من طرائف ذلك أن جيرولامو كردانو (١٥٠١- ١٥٧٦م) الشهير بالطب والرياضيات وعلم الفلك... قد رفض النظر في المقراب لمشاهدة أقمار المشتري، وأصر على رفضه، لأن هذا الاكتشاف مخالف لمذهب أرسطو. (يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة- ص١٦).

٢- الأمثلة على ذلك كثيرة، فإذا كان بونبوناتزي (١٤٦٢- ١٥٢٥) قد نجا من الإحراق فإن إحراق كتبه قد ألجأه إلى من يحميه. وفي عام ١٦٠٠م أحرق برونو حياً لأنه قال بما يخالف ماتعتقد به السلطة الكنسية. (يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة- ص١٤، ٣٤).

٣- من أمثلة ذلك رفاعة الطهطاوي الذي أصر على الحرية وفصل السلطات ولكنه اضطر لإناطة تنفيذ ذلك وضبطه بشخص الحاكم. وكذلك فرح أنطون الذي أصر على علمانيته إصراراً شديداً عنيداً، ولكنه كان يضطر بين الفينة والأخرى إلى القول بالحاكم الصالح وأنه لايريد تنحية الدين ولاإلغاء دوره.

أما الغرب فإنه لايفتأ يضع العراقيل والعقبات أمام أي تطور أو مشروع تطور عربي، ويستاء من أي نماء نحققه من دون علمه أو إذنه، بل إنه لايألو جهدا لنسف كل مابنيناه حتى ماكان منه على عينه[٤].

وعلى أي حال، فإن هذا يعني أن اصطلاح النهضة في الحضارتين؛ الأوربية والعربية، لم يظهر إلا في فترة لاحقة على بداية المشروع النهضوي الأوربي بوصفه جهود مفكرين متناثرين متبايني الاتجاهات والغايات لابوصفه مشروعاً مدروساً متكاملاً أو جهداً مشروعياً تخطيطياً. ولكن الفارق هنا هو أن بعض مفكرينا المعاصرين لاينظرون إلى اصطلاح النهضة العربية إلا بوصفه إسقاطاً للمشروع النهضوي الأوربي على المشروع العربي. بمعنى أن النهضة ليست اصطلاحاً عربياً وإنما هي اصطلاح غربي، ولايجوز أن نقيس مشروعنا على المشروع الأوربي.

الحق أن هذا شطط غير مسوغ من الناحيتين المنطقية والواقعية، ذلك أن المفكر ابن بيئته وواقعه، وبغض النظر عن النقاط الشكلية فإن بدايتي النهضتين واحدة من حيث الفكرة والمبدأ، وهذا مايمكننا إيضاحه على النحو التالي:

١ - لقد أفاق المفكرون على واقع غير مقبول لكثرة مافيه من المفاسد والأخطاء والمعايب والتخلف وهيمنة الخرافة والفكر المغلق... ولذلك بدأوا بطرح كل مشاريعهم ورؤاهم من أجل النهوض بهذا الواقع الرديء إلى واقع أفضل... إلى واقع أسمى. كل حسب أولوياته وأولياته المنبثقة أصلاً من طبيعة معارفه وميوله واهتماماته وآفاقه الفكرية...

٤- تبدو هذه السياسة في القوانين التجارية والاقتصادية التي سنتها الدول العظمى لمنع أي نماء اقتصادي وتقني في العالم الثالث، ومن أهم هذه القوانين قانون المتابعة التقنية الذي يفرض على آخر مستفيد من التقنية الإعلام عن المشتري والاستئذان قبل البيع. ومن تطبيقات ذلك تفجير معامل الأدوية الليبية، ونسف المفاعل النووي العراقي، والحصارات المفروضة على العالم العربي.

٢- إن هذا الاستيقاظ للوعي عند المفكرين لم يكن محض الاجتهاد الذاتي وحسب، لأن الواقع الرديء المفتقر إلى كل معايير إنجاب النجباء لايمكن أن يفرز مفكراً قادراً على تجاوز عصره إلا إذا توافرت مجموعة من المعطيات المرافقة، ولعل من أهمها في إطار مرحلتي بدايتي النهضتين: الأوربية والعربية، هو الاتصال بفكر متقدم وعلم متقدم هما ماتنتجه الحضارات المتقدمة الموازية من الناحية الزمنية لهذا المجتمع أو ذاك. وهذا ماكان بالفعل عند الرواد الأوائل للنهضتين الأوربية والعربية. فكما أن الرائدين الأولين للنهضة العربية؛ الطهطاوي والتونسي، قد أثارا شرارة النهضة العربية بسبب اتصالهما بالحضارة الأوربية وإطلاعهما على الفكر الأوربي إطلاعاً معاصراً على مامضى منه، ومعايشة واقعية للمعاصر منه، كذلك فإن النهضة الأوربية لم تكن لتبدأ لولا اتصال أعلامها بالحضارة العربية الإسلامية بصورة مباشرة أو غير مباشرة، أو الاستفادة مما وصلت إليه من تقدم فكري وعلمي. ومسألة فضل العرب على الحضارة الأوربية وعلى النهضة الأوربية أمر مفروغ منه لأنه لم يعد مثار شك أو جدل[٥]. ولكن المهم إبرازه هنا هو أن جهود الرواد الأوائل للنهضة الأوربية أمثال: **جون بيكان ولونيلو ويوهانس كبلر وروجر بيكون وغاليليو وفرنسيس بيكون ورينيه ديكارت وإسحاق نيوتن**... لم تكن في معظمها إلا جزءاً من جهود علماء الحضارة العربية الإسلامية؛ تجاوزتها في جانب الصياغة الكمية، ولكنها قصرت عنها في جوانب كثيرة[٦]. ولذلك لاعيب ولاعار في

٥- لمزيد من المعلومات في هذا الموضوع يمكن مراجعة الكتب التي تتحدث عن فضل الحضارة العربية الإسلامية ودورها في العلوم والفلسفة، وهي كتب كثيرة يضيق المجال عن سردها، مثل: **شمس العرب تسطع على الغرب** لـ زيجريد هونكة، **والفكر العربي والعالم الغربي** لـ يوجين مايرز، والعلم في التاريخ لـ ج. د. برنال... وغيرها كثير.

٦- انظر في ذلك: عزت السيد أحمد: دفاع عن الفلسفة- دار الأصالة للطباعة- دمشق- ١٩٩٤م - ص٥٨- ٧٤.

الاعتراف بفضل الحضارة الأوروبية على العرب والنهضة العربية الآن، فهذه هي طبيعة حياة الإنسان الحضارية والتاريخية؛ تلاقح الفكر والعلم والمعرفة، والتواصل التاريخي بين الأمم.

ومن ذلك نخلص إلى أن النهضة لاتبتعد عن محض دلالتها اللغوية؛ مجرد الوقوف من أجل السير والتحرك. والنهضة بالمعنى الاصطلاحي هي جملة الجهود، في مختلف الميادين المعرفية والعلمية والاقتصادية. . . ، من أجل فرض إيقاع جديد متحرك في واقع ساكن راكد. ويفترض في التحرك من الناحية المنطقية التاريخية أن يكون تقدمياً، ولكن على ألا يفهم التقدم بالمعنى السياسي أو العقائدي- ، أي بمعنى اليمين واليسار، لأن التقدم المقصود تقدم تاريخي مقارن، أي إنه تجاوز الواقع إلى واقع أمثل بالمقارنة مع الواقع ذاته وماضيه من جهة، ومع حاضر الواقع النظير وماضيه من جهة أخرى. وهذا ماينطبق على النهضتين؛ الأوروبية والعربية بالمعنى ذاته. ولاضير أبداً في حمل هذا الاصطلاح على الحضارات السابقة؛ اليونانية والعربية الإسلامية. . . وعلى الحضارات والأمم الراهنة؛ اليابان، الصين، الهند. . . جريا على عادة المفكرين والنقاد في تعميم الاصطلاحات والمفاهيم الجديدة والمحدثة على المفكرين القدماء والحضارات الغابرة[٧]. ولكن ذلك، أي تعميم المفاهيم، لم يكن إلا في إطار التاريخ اللاحق للنهضة الأوروبية.

ثانياً: مامشكلات النهضة، ولماذا كانت هي دون غيرها؟

من البداهة بمكان أن تكون مشكلات النهضة متمحورة حول بؤرتين أساسيتين هما بؤرة المعيقات وبؤرة المحفزات، أعني البؤرة التي تجتمع فيها

٧- أعني بذلك النظر إلى الماضي انطلاقاً من المفاهيم المعاصرة أو الراهنة ومعاملة هذا الماضي استناداً إليها. ومن ذلك على سبيل المثال العودة إلى المفكرين أو الفلاسفة أو الأدباء القدماء لدراسة أفكارهم السياسية أو الجمالية أو الاشتراكية أو غير ذلك.

معيقات النهوض وعقباته وعراقيله . . . كالجهل، والتخلف، والانغلاق على الذات، والاستبداد، والفساد . . والبؤرة التي تتضمن كل مايساعد على النهوض كالحرية والديمقراطية والعدالة والمساواة والعلم والإصلاح . . ويضاف إلى ذلك ماارتبط بأحد هذين المحورين منفرداً أو بكليهما معاً؛ كالخلافة والقومية والأمة والوطن والعلمانية . . .

يبدو واضحاً أن العلاقة بين الطائفتين الأوليتين من المشكلات علاقة تقابلية تجادلية من حيث تمثيلها الوجه والوجه الآخر؛ فكون الاستبداد معيقاً من معيقات النهوض والتقدم يفرض على الفكر أو على المفكر طرح مشكلة الحرية لابوصفها البديل على الاستبداد بل بوصفها الشرط الأساسي للنهوض والتقدم. وعندما يكون الفكر متجهاً إلى الفساد تطرح مشكلتا القانون والإصلاح ذاتيهما بوصفهما شرطاً من شروط النهضة أيضاً. وهكذا حال بقية المعيقات والمحفزات.

أما الطائفة الثالثة المتمثلة بما اتصل بهاتين الطائفتين فإن جدليتهما قائمة في ذاتها من حيث نظر إليها من قبل المفكرين نظرة ازدواجية عكست التباين في معالجة هذه المشكلات؛ فالخلافة في نظر بعضهم؛ **كالكواكبي والطهطاوي والصيادي** . . . كانت ضرورية، وهي عندهم أحد عوامل النهضة، ولكن، وثمة تباين هنا أيضاً، لابد من إصلاحها وإعادة بنائها على ضوء معطيات طائفتي المشكلات السابقتين. ولكنها كانت عند نفر آخر مثل **شبلي شميل وفرح أنطون وأديب إسحق وعلي عبد الرازق** . . . نافلة، بل عقبة يجب تجاوزها حسب وجهات الناظرين؛ إما بالقومية أو بفصل الدين عن الدولة أي بالعلمانية، هذه الأخيرة التي كانت في نظر الفريق السابق بدعة ومفسدة.

وفي إطار انشعاب وجهات النظر وتباينها كانت تتوالد المشكلات المطروحة على بساط النهضة، وتتداخل هذه المشكلات وتتفارق تبعاً للاتفاق والاختلاف بين المفكرين في التعامل معها.

ثالثاً: أهي مشكلات النهضة أم مشكلات مرحلة أم مشكلات مفكريها؟

الحق أنه من الصعب القول إن المشكلات المثارة من قبل المفكرين في عصر النهضة هي محض مشكلات نهضوية أو مشكلات مرحلة تاريخية أو مشكلات مفكرين على نحو متفاصل، إنها كل ذلك في آن واحد. وكما أن الفصل بينها على نحو قطعي أمر متعذر فإن الفصل الأولوي التراتبي أمر شبه متعذر أيضاً، فمن الصعب أيضاً القول إن الهم الفردي في طرح المشكلات هو الذي يفرض ذاته أولاً، أو ثانياً . . . ذلك أن العلاقة بينها علاقة جدلية مطلقة تجعلها تقف في المراتب الثلاث في واقع واحد انطلاقاً من وجهة النظر المتعاملة مع هذه الأولويات، أي يمكن أن يكون أي هم من هذه الهموم هو الأول والهموم الأخرى منبثقة منه أو مركبة عليه.

ولتبيان ذلك وتوضيحه لابد لنا من الفصل بينها من الناحية النظرية وإعطاء كل منها حقها.

إن المشكلات المثارة كلها مشكلات نهضوية. بمعنى أن كل المشكلات التي فرضت ذاتها في عصر النهضة على المفكرين العرب إنما فرضت ذاتها بوصفها حوافز للنهضة وممهدات لها، أو بوصفها عقبات وعراقيل لابد من تجاوزها من أجل النهضة حتى ولو كانت تعبر عن مشكلات مفكري عصر النهضة الخاصة، ونعني بذلك أن هذه المشكلات ذاتها هي مشكلات أصحابها غير الشخصية، ويتضح معنى كلامنا هذا إذا مانظرنا إلى طبائع المشكلات المطروحة من قبل كل مفكر، وصلة هذه المشكلات بالبيئة الاجتماعية السياسية الاقتصادية التربوية التي كان المفكر يعيش في ظلها، فكل المفكرين أبرزوا مشكلة الحرية وما اتصل بها من استبداد ومساواة وعدالة وسيادة القانون، لأن الأرضية التي عاشوا عليها جميعهم تفتقر إلى الحرية وملحقاتها، ولذلك أكثروا من التغني بالحرية وقرع الطبول الكلامية لها . . .

حاولوا أن يعيشوها، وسعوا إلى ذلك. ولكن منهم من هرب ومنهم من تنازل؛ فالذين كانوا في ظلال الحكام اضطروا إلى التنازل واللف والدوران على المبادئ التي كانوا ينادون بها، ومن أمثال هؤلاء **رفاعة الطهطاوي والتونسي والصيادي**. ومن الهاربين **الكواكبي والأفغاني ورشيد رضا وفرح أنطون ولويس الصابونجي**.

وإذا ماانتقلنا إلى جانب آخر من المشكلات النهضوية نجد مشكلة فصل الدين عن الدولة، وتتبع أنصار هذا الاتجاه نجد أنهم كلهم تقريباً من المسيحيين الذين لم تكن تربطهم بالسلطة الدينية الإسلاميةالعثمانية أي صلة دينية، إلى جانب معاناتهم من الاضطهاد الديني العثماني ولاسيما في المراحل الأخيرة من عمر هذه السلطنة كما هو شائع، الأمر الذي دفعهم إلى التفكير بالحلول الخلاصية، فلم يجدوا خيراً من القومية وفصل الدين عن الدولة، وهذا مالم نجد مثله عند المفكرين المسلمين في تلك الفترة. وكذلك أمر مشكلة الإصلاح الديني والاجتهاد فقد كانتا مشكلتي علماء الدين الإسلامي على وجه الخصوص، ولم يكن المفكرون الآخرون أو الأدباء ليعنون بمثل هذه المشكلة عناية مخصوصة أو وظيفية كما هو حال علماء الدين.

وبهذا المعنى نجد أن المشكلات النهضوية هي أيضاً مشكلات مفكري النهضة. وهي في الوقت ذاته مشكلات تلك المرحلة التاريخية التي كان من الواجب من الناحية المنطقية التاريخية أن تفرز هذه المشكلات استناداً إلى جملة الشروط والظروف والمعطيات المرافقة كالانفتاح على الحضارة الأوروبية ومعرفة ماوصلت إليه في مختلف الميادين المعرفية والعلمية إما عن طريق الارتحال للتعلم أو عن طريق مجيء الأوربيين أنفسهم إلى هذه المنطقة. وكذلك أمر وصول الاستبداد العثماني إلى درجة لم تعد تطاق، وكذلك أمر التخلف والانغلاق وسيطرة الأفكار الخرافية... إذن إن المعطيات كلها تشير إلى أن هذه المشكلات هي مشكلات فرضتها المرحلة التاريخية أيضاً.

وبذلك نجدنا لانستطيع الفصل الأولوي أو التراتبي بين مستويات تعريف هذه المشكلات: أهي مشكلات النهضة أم مشكلات المرحلة أم مشكلات مفكري هذه المرحلة. إنها كل ذلك في آن واحد، وإنها كل منها على حدة في آن واحد أيضاً.

رابعاً: هل كانت النهضة العربية نهضة حقا؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تختلف باختلاف مواقع الناظرين إلى التجربة النهضوية العربية وما وصلت إليه من نتائج. **فالجابري** وأنصاره مثلاً متفائلون جداً، ويرون أن الواقع العربي قد حقق تقدماً كبيراً في مشروعه النهضوي ولاسيما القومي منه، وبالتالي فإن الواقع الراهن أفضل بكثير مما كان عليه، وهو في تقدم مستمر، والدليل على ذلك هو مستوى الوعي الذي نعيشه الآن؛ الوعي الحضاري والوعي القومي[٨]. وذهب فريق آخر إلى نوع آخر من التفاؤل والإيمان بمشروع النهضة، وهو الآخذ في الانتشار الآن، ومن أبرز ممثليه **محمود أمين العالم**، فقد قالوا: إن النهضة العربية قد حققت طموحاتها، ولكن لكل مرحلة تاريخية شروطها وظروفها، ولذلك يمكن الحديث عن نهضة أولى ونهضة ثانية، والحديث الذي يجب أن يدور الآن في هذا الإطار ينبغي أن ينصب على نهضة ثالثة[٩]، والنهضة بهذا المعنى لاتفهم على أنها وثبات نوعية بقدر ماهي مراحل وخطوات، أو هي بمعنى من المعاني مستويات مرحلية. أما الفريق الثالث وهو فريق المتشائمين فإنه يذهب إلى أن النهضة لم تفعل شيئاً، ولم تقدم شيئاً، ولم تتقدم أي خطوة إلى الأمام، بل لنقل إنها لم تتقدم إلى الحد الذي يخولنا أن نسميها نهضة،

٨- من محاضرة ألقاها في الأسبوع الثقافي الثاني لقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية عام ١٩٩٦م.

٩- من محاضرة ألقاها في الأسبوع الثقافي الرابع لقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية عام ١٩٩٨م.

ولذلك فإن النهضة لم تبدأ حتى الآن. وإذا كنا نتحدث عن نهضة فإنما نتحدث عنها من باب الاصطلاح والتمييز عما سبقها من مراحل.

والغريب هنا أن نجد من أنصار هذا الاتجاه مفكرين من اتجاهين متعاكسين هما التيار الأصولي[١٠] والتيار التقدمي. فكلاهما لايرى في منجزات النهضة مايستحق أن يسمى نهضة. طبعاً هذا من دون أن يعني ذلك أن كل التقدميين أو الأصوليين ينظرون هذه النظرة، ومن دون أن تفهم الأصولية أو التقدمية بالمعنى السكوني الجامد، فليس كل أصولي رجعياً أو متحجراً، وليس كل تقدمي يسارياً.

الحق أن الفرق الثلاثة الناظرة إلى النهضة وثمارها إن نحن فهمناها بصورة آلية أو سكونية[١١]، قد عجزت عن الوقوف على حقيقة الموقف؛ أي على طبيعة النهضة وسيرورتها التاريخية. فالجميع ينظرون إلى سيرورة النهضة من موقع الحماس والانفعال، من موقع المتشظي المتزلم الممزق بسبب ماتعيشه الأمة العربية من مآزق ومآس وتخلف وبون شاسع عن الركب الحضاري العالمي. فالمتفائلون يرصدون ماأنجزته الأمة العربية؛ جماعة وأفراداً، خطوة بخطوة، كالأب الذي يرصد تطورات نماء ابنه وحركاته، فيرى ما ينجزه هذا الابن من تقدم. أما المتشائمون فإنهم يقارنون بين المسارين فيجدون البون شاسعاً ويخالون أن اللحاق بالغرب قد بات أمراً شبه مستحيل، ولذلك نجد رجلاً مثل **أحمد مستجير** يقول: «يجب علينا أن نكف عناء البحث ونقتصر على تلقي منجزات الغرب لأن اللحاق بالغرب بات أمراً مستحيلاً»[١٢]. ونجد رجلاً آخر

١٠- الحق أن تسمية هذا التيار بالأصولي تسمية مضللة وبعيدة جداً عن روح اللفظ والاصطلاح إلى درجة إفراغه من محتواه واتهام كل متمسك بالأصول بالرجعية والتخلف، ونحن لانستخدم هذا الاصطلاح بالمعنى المومى إليه من مغالاة وتطرف وإنما بالمعنى الأوسع والأكثر شمولاً له.

١١- نعني بالنظرة الآلية أو السكونية هنا النظرة التي تكتفي بظاهر القول ودلالته السطحية.

١٢- من حوار مع: د. أحمد مستجير، ضمن مجلة: **الواحة** «ملحق صحيفة الاتحاد الظبيانية» - العدد ١٨٠ - ٢٠ آب ١٩٩٨م - ص٦.

مثل شارل مالك يقول: «علينا أن نتمسح بأحذية الغرب». على أن المتشائمين من الأصوليين والتقدميين لايقولون القول ذاته تماماً، وإن كان من الممكن أن نتلمس مثل هذا في بعض أفكارهم. ولكن المهم الإشارة إليه هنا هو أن الأصوليين ينطلقون في تشاؤمهم من نظرتهم الراجعة إلى الوراء كثيراً، أي مرحلة سيادة العرب وهيمنتهم العالمية في حين هم الآن في الذيل الملحق بقاطرة الحضارة العالمية. أما التقدميون الذين ينقسمون إلى اتجاهات فكرية مختلفة فإن الأمميين منهم يرون إخفاق النهضة ماثلاً في بقاء الإرث الديني سائداً بين ثنايا المجتمع العربي، لأن وجود هذا الإرث هو التخلف بحد ذاته. وطالما أن هذا الإرث يمثل حضوراً جماهيرياً وفكرياً في الواقع فإن التقدم غير ممكن. وأجدني مضطراً للإصرار هنا على أن المقصود بالتراث عند هؤلاء هو الدين؛ الدين وحسب، الدين جملة وتفصيلاً[١٣].

ولكن حتى نعرف إن كانت النهضة قد أخفقت أم نجحت فإن النظر إليها لايجوز أن يكون أحادي الجانب والرؤية، ولايجوز أن يكون مستنداً إلى الانفعالات المثارة من طبيعة الواقع وإنما يجب أن تستند المحاكمة إلى رؤية تاريخية موضوعية. وعلى ذلك يمكننا تأطير النهضة العربية وفق النقاط التالية:

أولاً: من حيث انطباق الاصطلاح على الواقع لايمكننا بحال من الأحوال أن ننفي أن جهود الرواد الأوائل كانت جهوداً نهضوية ينطوي كل منها على مشروع تحديثي يرنو إلى النهوض بالواقع المتردي للأمة؛ الواقع الاجتماعي والسياسي والمعرفي والعلمي[١٤]، مع التحفظ على مفهوم الأمة

١٣- إن الإصرار على أن المقصود بالتراث هو الدين لايعني أن التراث هو الدين ولا أن الدين هو التراث، بغض النظر عن اتجاه بعضهم إلى عدم عد الدين من التراث، ولاسيما المتدينين.

١٤- الإشارة إلى بعض النماذج. (الطهطاوي، التونسي، الشميل، أنطون..). (في المتن والحاشية).

هنا[١٥]، إلى واقع أفضل، ولذلك ليس ثمة مشكلة أبداً في أن يكون هذا الاصطلاح مستمداً من الغرب أم من الشرق، لأنه حتى ولو لم تكن هناك نهضة أوربية، وحتى لو لم يكن هناك في الأصل اصطلاح اسمه النهضة، فإن الجهود والنظريات المطروحة في هذه المرحلة من عمر الأمة العربية لاتجد اصطلاحاً ينطبق عليها خيراً من اصطلاح النهضة. ويتعزز هذا الرأي أكثر إذا نحن قارنا جهود هؤلاء الرواد مع جهود الرواد الأوائل للنهضة الأوربية، مع أخذ البعد الحضاري وطبائع الجهود المبذولة بعين النظر.

ومن ناحية انطباق الاصطلاح على الواقع أيضاً نجد صعوبة وجود بديل لاصطلاح النهضة يمكن أن ينطبق على هذه المرحلة، ذلك أن الواقع العربي في تلك المرحلة كان واقعاً سكونياً متحجراً، وما زال رازحاً في أغلال العصر الظلامي العربي الذي أفرزه سقوط الخلافة الإسلامية وتتالي الغزوات الهمجية والوحشية للمنطقة العربية، وديمومة هيمنة قوة عسكرية غير حضارية على روح حضارية. الأمر الذي ولد التخلف، والجهل، والتقوقع، والانغلاق، وكرس ذلك كله إلى جانب فرض ركود الحركات الفكرية والعلمية، وخضوع لاحتلال أجنبي، وانقطاع واضح عما يحدث في العوالم الأخرى من سباق فكري وعلمي وحضاري.. وفجأة يحدث الانفتاح على العالم الآخر، ويطل بعض العرب على حضارة الغرب وماوصلت إليه، فلا يجدون بدا من السعي من أجل اللحاق بركب هذه الحضارة. ومن هذا الباب لايكن أن تسمى جهودهم جهوداً تنويرية، وفي مجملها نهضة أو مشاريع نهضوية.

---

١٥ - لم يكن مفهوم الأمة واضحاً في فكر عصر النهضة وضوحاً كافياً كما هو عليه الآن أو قبيل الحرب العالمية الأولى. فقد كان يعين عند الطهطاوي مثلا الأمة المصرية، وعند فرح أنطون شعوب الرابطة الشرقية الواقعة تحت الحكم العثماني، وعند محمد عبده الأمة الإسلامية..

ثانياً: من حيث إنجازات النهضة وثمارها نجد أن الخلل الذي وقع فيه المنظرون والمفكرون اللاحقون على عصر النهضة هو أنهم أرادوا من النهضة أن تكون عصا سحرية تقلب الواقع من سيء إلى جيد بغمزة من طرفها، وكأن أعلام النهضة أشباه آلهة يقولون للشيء كن فيكون.

إن النهضة الأوربية التي بدأت بوادرها في القرنين الثالث عشر والرابع عشر لم تؤت ثمارها الفاعلة إلا في القرن السابع عشر، ولم تستطع أوربا أن تفرض إيقاعها بوصفها أمة أو أمماً رائدة وقائدة ركب حضاري إلا في القرن الثامن عشر إن لم يعترض علينا في هذا التبكير. وهذا أمر طبيعي، لأن نشوء الأمم وارتقاءها لا يكون بجرة قلم ولا بين ليلة وضحاها، إنه عملية طويلة المدى، لأن ما راكمته السنون لا يمكن تجاوزه بساعات، وتراكم انحطاط دام قروناً لا يمكن أن يزال بقرن واحد، إنه عملية تطهيرية للمجتمع بما هو قائم به من عادات وتقاليد وأعراف وحكم وأمثال وأنماط عيش. . . إنها إعادة بناء عقلية الأمة بناء حضاري، وهذا ما لا يمكن أن يتم إلا وفق سيرورة تاريخية طويلة، ولو عدنا إلى النهضة العربية السابقة، أعني الحضارة العربية الإسلامية، لوجدنا الأمر عينه، فبوادرها قد بدأت في القرن السابع الميلادي ولكنها لم تثمر ثماره الفعلية أو الفاعلة إلا في القرن العاشر.

وبالتالي فإن الحكم في إنجازات النهضة العربية الآن حكم متسرع وليس هذا وقته[١٦]، ونحن إذ نرجع إلى النهضة ومنجزاتها فيجب أن يكون ذلك من باب النظر إلى الأمام لا من باب التوقف والمحاسبة والمعاتبة والمعاقبة، يجب أن يظل سيل الجهود فياضاً دفاقاً، لأن ثمار النهضة لا تكون إلا بتراكم الجهود وتكاملها، وتضافر المساعي وتآزرها.

ولكن قبل كل ذلك لابد أن نسأل:

١٦- بكل تأكيد لا يعني هذا الدعوة إلى وضع الأرجل في المياه الباردة والانتظار والتكاسل.

هل تحققت شروط النهضة حتى يكون في مكنتنا الحديث عن آثارها ونتائجها؟

إن شروط النهضة شروط موضوعية، تتمثل في الواقع المعاش لامجرد شروط نظرية مسطورة على الورق وفي العقول، ولاتختلف شروط النهضة عن شروط البحث الفلسفي والفكري والعلمي. لأن ميادين البحث هذه هي التجسدات الواقعية للنهضة وأهدافها. ومن ذلك يمكن القول: إن الشروط الواجب توافرها من أجل قيام النهضة وتجسدها تجسداً فعلياً وفاعلاً تتمثل في عدة نقاط يمكن إجمالها على النحو التالي:

أولاً: الحرية

لم يبالغ الكثيرون أبدا عندما دفعوا حيواتهم أبعاضاً من ثمن الحرية؟ لأن الحرية هي البيئة الطبيعية التي تشعر الإنسان بكينونته وإنسانيته وتفرض عليه إيقاعاً معيناً من قواعد السلوك والعيش والعمل، وهذا الإيقاع هو وحده الذي يقود إلى ازدهار الفكر والمعرفة واطراد التقدم الاجتماعي والاقتصادي والعلمي والتقاني... إنه بمعنى آخر يؤدي إلى إنماء الروح الحضاري للأمة، ولاعجب، لذلك، في أن نجد أن جل رواد النهضة الأوربية الأوائل قد دفعوا حيواتهم وعذاباتهم أثماناً للأفكار التقدمية(١٧)، ولذلك استطاعت الأجيال اللاحقة أن تحصد ثمار هذه التضحيات، فيما دفع كثير من مفكري عصر النهضة العربية تنازلات عن أفكارهم مسايرة للسلطة والنظام السياسي، قلصت أهمية فاعلية أفكارهم.

ثانياً: الديمقراطية

تلتصق الديمقراطية من حيث الدلالة بالحرية، وكثيرون يقيمون توحدا بين الحرية والديمقراطية، ولاعيب في ذلك ولاخطر، لأن حرية من دون ديمقراطية لايمكن أن تتم أو تكتمل، وديمقراطية من غير حرية لامعنى لها، فالديمقراطية ثمرة أساسية من ثمار الحرية، وتحقق المناخ الديمقراطي هو الذي

١٧- من أمثلة ذلك ماحدث لـ بونبوناتزي وكبلر وجاليلو وبرنو وديدرو وفولتير وغيرهم.

يصعد حياة الأمة على مختلف مستوياتها، وفي مختلف ميادين المعرفة والعلم والفكر والأدب . . . على ألا تفهم الديمقراطية فهما آلياً محدوداً، أي إنها وجه من وجوه الحرية غير منفصل عنها.

ثالثاً: الانفتاح

لايكون للحرية ولاللديمقراطية معنى ما لم تقترن بالانفتاح على الآخر، لذلك فإن قول ديدرو: «أدفع حياتي ثمناً لتقول لي أحترم حريتك» ليس قولاً اعتباطياً ولاحماسياً، إنه ينطلق من حقيقة مهمة وهي أن احترامك لرأي الآخر هو احترام لك أنت، احترام لرأيك وموقفك في الآخر، احتراماً لذاتك في الآخر. أي يجب ألا يكون من غضاضة أبداً من وجود الرأي والرأي الآخر، بل إن المناخ الطبيعي للحياة السليمة هو التنوع الفكري، لأن التنوع هو الذي يغني الحياة ويمدها بدفق الحيوية ويجدد أنساغها. ولايكن أن يكون ذلك إذا لم يكن هناك احترام للرأي الآخر من جهة، وفهمه فهماً أقرب مايكون إلى الموضوعية من جهة ثانية.

والانفتاح على الآخر يعني أيضاً مرونة التعامل معه، والأخذ منه وعدم الحجر عليه. والآخر ليس الآخر الداخلي وحسب بل هو الآخر الخارجي أيضاً. والأنا ليس الأنا الفرد أو الشخص وحسب، إنه الأنا الجمعي والأنا الاعتباري.

ومن ذلك نجد «أن التقوقع والانغلاق على الذات أمر مرفوض. . . مرفوض بكل الحالات، سيان كنا تحت لواء الدين أم كنا نسير في تيارات الغربيين، فلا يجوز لنا أن نقطع الحوار والنقاش مع الآخرين متذرعين بالحرص على الدين والتراث، لأن الدين يأمرنا بالاتصال[١٨] والحوار والنقاش[١٩] والوصول إلى الحكمة والحقيقة أينما كانتا[٢٠]. كما لايجوز لنا

١٨- قال تعالى: ﴿وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾.

١٩- قال تعالى: ﴿قل تعالوا إلى كلمة سواء بيننا﴾

٢٠- قال عليه الصلاة والسلام: [اطلبوا الحكمة ولو في الصين].

أن نتعصب ونتغلق على أنفسنا باسم المعاصرة؛ معاصرة الغرب ومضارعته، لأن الفكر العالمي يرفض الانعزالية والتشرنق[٢١]، وبالتالي فإن المصر على التمسك بما يعتقده من آراء وأفكار من دون فتح باب الحوار مع الآخرين سيجد نفسه ملفوظاً إلى الخارج؛ خارج المجتمع والحضارة والتاريخ، تماماً كما لفظ هو المجتمع والحضارة والتاريخ. وأراد أن يعيش فوق الزمان والمكان وكأنه المطلق المتعالي الذي يفعل ولاينفعل، يؤثر ولايتأثر، يقنع ولايقنع»[٢٢] ونحن إذ نقول ذلك فإننا لانطلب من الناس وأصحاب المبادئ... أن يجعلوا من مبادئهم أبواباً مخلعة تأخذها الأرياح كيفما هبت، وإنما نطلب منهم أن يحترموا حق الآخر في الوجود واعتقاد مايشاء.

رابعاً: سيادة القانون

تقترن سيادة القانون بالحرية والديمقراطية اقتراناً صميماً مباشراً، بل هي الجناح الأول للحرية، والديمقراطية جناحها الثاني. ويجعلها بعضهم جناحي الحرية بوصفها تتشعب إلى العدالة والمساواة لتكون الديمقراطية وجهاً من أوجه الحرية أو ثوبها السياسي.

إن سيادة القانون هي الضامن الحقيقي للحرية والديمقراطية بما هي تقرير مبدأ المساواة، وتطبيقه بتحقيق العدالة في التعامل مع كل أفراد المجتمع على اختلاف سوياتهم ومستوياتهم ومواقعهم. وحق المواطن في العدالة والمساواة حق طبيعي غير مكتسب، ولم يكن أبداً من منجزات الثورة الفرنسية. ولامن اختراع قرائح مفكريها السابقين عليها ولا اللاحقين. فهذه

٢١- من أبلغ الأمثلة على ذلك قول طاغور: «سأفتح نوافذ بيتي الأربع لتدخله الرياح من كل الجهات، ولكني أتحدى أياً منها أن تقتلعني من جذوري». وكذلك قول كارل ياسبرز: «إذا اختلفت وإياك في الرأي فهل نشهر الأسلحة على بعض؟! أنا أقول لك تعال نتحاور».

٢٢- عزت السيد أحمد: انهيار دعاوى الحداثة؛ الحداثة ضرورة تاريخية لاخيار سياسي- دار الثقافة- دمشق- ١٩٩٤ ص٧٦- ٧٧.

الحقوق مقررة في أول تشريع بشري مكتوب وهو المسمى شريعة حمورابي الذي تظهر فيه حقوق المواطن في العدالة والمساواة واضحة جلية[٢٣]. وكذلك الأمر في الأديان السماوية، وماتسمى بالديانات الوضعية، ولكن المشكلة الحقيقية إما تكمن في سيادة هذه القوانين القارة بحقوق المواطنين، أي بالتحقيق الواقعي لمبدأي العدالة والمساواة. ولذلك فإن اعتقاد **هلفيسيوس** بأن «رذائل الشعب راسخة الجذور في قوانينه، وأن واضع القوانين الصالحة يستطيع صنع المواطنين الصالحين»[٢٤] لايستوي تماماً والحقيقة. لأن المطلوب تحققه هو سيادة القانون لامجرد وجود القانون الصالح. لأن القوانين في الأغلب الأعم صالحة. والأمر الذي جنح ببعضهم إلى ترجيح سيادة القانون من حيث الأهمية على صالحيته. وبهذا المعنى تقريباً كان قد ذهب **هولباخ** إلى القول: «ليست الطبيعة البشرية هي التي تخلق الأشرار، وإنما مؤسساتنا هي التي تجعهم على هذا النحو»[٢٥].

وكما أن سيادة القانون هي الضامن الحقيقي للحرية والديمقراطية فإنها كذلك المحرض الرئيس لوعي الانتماء والاستماتة في الدفاع عن هذا الانتماء لما تقدمه من شعور بالأمن والأمان والسلام وضمان الحقوق وإلزامية الواجبات. ولذلك كان أول ماسأل عنه **ونستون تشرشل** عندما أخبروه أن إنجلترة قد انهارت، هو سلامة التربية والقضاء، وعندما اطمأن عليهما قال: لاتخافوا على مستقبل انجلترة.

خامساً: وعي الانتماء

يختلف الانتماء عن وعيه، فكل أبناء الأمة منتمون إليها بطبيعة

٢٣- انظر في ذلك: **شريعة حمورابي**- ترجمة: أسامة سراس- دار علاء الدين- دمشق. وكذلك: تشريعات بابلية لـ عبد الحكيم الذنون- دار علاء الدين - دمشق.

٢٤- الدكتور حامد خليل: **مشكلات فلسفية**- منشورات جامعة دمشق - ١٩٨٤م- ص١٧٦.

٢٥- م. س- ص١٦٧.

الحال، أي بطبيعة اللغة والعادات والأعراف والتقاليد والمشاعر العفوية التي توجل التفاصل التمايزي بين أمة وأخرى.

إن العناصر المكونة لهذه البنية الانتمائية العفوية للأمة، هي ذاتها العناصر المكونة لبنية وعي الانتماء، ولكن فيصل التفرقة بين هاتين البنيتين، ومن ثم بين الانتماء ووعي الانتماء هو الإرادة والقسر. فالانتماء هو فاعلية عناصر البنية الانتمائية في الذات بصورة قسرية، بينما نجد في وعي الانتماء أن الفاعلية جدلية تقابلية؛ صاعدة نازلة، بين الذات أو الفرد المنتمي، وعناصر البنية الانتمائية، بحيث لايظل الفرد متلقياً منفعلاً لعناصر البنية الانتمائية وحسب، بل إنه يرتد بفاعليته إلى هذه العناصر لابقصد التأثير فيها، ولايعد هذا خطراً، ولكن بقصد إحيائية العلاقة بين الوطن والمواطن، بين الفرد والأمة، ونقلها من إطارها السكوني الركودي الذي لايهتز ولايتحرك إلا بفعل فاعل خارجي، إلى الميدان الحركي الحيوي المتوثب دائماً إلى الأمام. أي إن الفرد هنا لايكتفي بتلقي العناصر المكونة لذاته والرضوخ لهامن دون أن يناقش حقائقها وأبعادها وصوابياتها، بل يعود بفاعليته إلى هذه العناصر لينتقل بانتمائيته من الإلزامية والقسرية إلى الإرادية، ولينتقل بذاته من الانفعال إلى الفعل. ومن محض اندراجه في بنيته الانتمائية إلى إدراج بينة الانتمائية في ذاته... الأمر الذي يجعله يندفع بكل ملكاته وطاقاته ومواهبه لتعزيز هذا الانتماء وخدمته والارتقاء به والاحتماء به والذود عنه.

يبدو جلياً أن شروط النهضة السابقة كلها شروط متكاملة يتعذر وجود أحدها كاملاً من دون وجود الشروط الأخرى، لأن كلا منها يشكل جزءاً محورياً من السياق الكلي لمجمل الشروط ومؤدياً له أو موصلاً إليه.

ولذلك فإن السؤال الجدير بالطرح هنا هو: هل كانت شروط النهضة متحققة في العالم العربي إبان ماسمي عصر النهضة العربية حتى تكون النهضة نهضة، أو حتى تثمر الجهود النهضوية؟

ومن ثم: إذا كانت متحققة فهل استمرت في تحققها؟ وإن لم تكن متحققة فهل وجدت سبيلها إلى التحقق بعد ذلك.

مفهوم «التبئير» في السرديات

نضال الصالح

يستجيب هذا البحث في مفهوم «التبئير Focalisation» لهاجس النظريات النقدية المعاصرة، أي للسرديات Narratologie التي نقلت الدرس النقدي من كونه بحثاً في «الشيء» الذي يُقال في النصّ إلى كونه بحثاً في كيفية قول هذا «الشيء»، بمعنى عنايتها بكيفيات ظهور مكوّنات

• نضال الصالح: قاصّ، وروائي، وناقد أدبي عضو اتحاد الكتّاب العرب/ جمعيّة النقد الأدبي. صدر له ثلاث مجموعات قصصية، ورواية، وكتابان في النقد الأدبي.

النصّ، وليس بالنصّ نفسه. ويحاول تتبّع نشأة المفهوم وتطوّره منذ إرهاصاته الأولى في النقد اليوناني القديم إلى مطلع الثمانينات من هذا القرن، ومن خلال أكثر أطروحات المشتغلين به وعليه، وأكثرهم تنظيراً ونقداً له، ثمّ أشكال تجلّيه لدى عدد من السرديين العرب. ويطمح، أخيراً، إلى صوغ تصوّر خاصّ يمكّن من الاستفادة منه لتحليل بنية الخطاب في الرواية العربية.

● التبئير: في اللغة والمصطلح:

التبئير: مصدر تكثير للفعل الثلاثي المزيد بالتضعيف: «بأّر»، ومجرّده «بأر»، و «بأَرَ»، و «أبأرَ: . . جعلَ له بئراً. . وابتأرَ: حفرَ والشيء خبّأه أو ادّخره والخيرَ قدّمه أو عمله مستوراً. والبؤرة: الحفرة»[١]. وفي «لسان العرب»: «بأرَ: الشيء يبأرُه بأراً وابتأره، كلاهما: خبّأه وادّخره، ومنه قيل للحفرة: البؤرة. والبؤرة والبئرة والبئيرة، على فعيلة: ما خُبّيء وادُّخرَ. . وابتأرَ الخيرَ وبأره: قدّمه، وقيل: عمله مستوراً»[٢]. وتأسيساً على ذلك فإنّ «التبئير» يعني، لغة، المبالغة في إخفاء الشيء عن النظر، أي: ستره وحجبه.

والمتتبّع لـ «التبئير»، في الدرسات التي عنيت به، ونظّرت له، يقف على تعريفات كثيرة، ينطلق أغلبها الأعمّ، على مستوى المصطلح النقدي، من الدلالة اللغوية له، وأقلّها من معطيات الفنون التشكيلية، الرسم، حيث يتحدد شكل الشيء بالوضع الذي ينظر الرائي إليه. ومن أكثر تلك التعريفات شيوعاً، هو أنّه: «اسلوب تقديم المادة»[٣] الحكائية، أو: تقنية تمكّن الراوي من بلوغ غاياته لإنتاج مرويّه، أي لحكي القصّة. أو: «تحديد زاوية الرؤية ضمن مصدر (سردي) محدد»[٤]، أو «حصر المجال، بمعنى اختيار الإخبار السردي»[٥].

ومهما يكن من أمر هذه التعريفات، وغيرها، فإنّها جميعاً تُعنى بالراوي الذي يمثّل أولّ مكوّنات السرد الثلاثة: الراوي، والمروي، والمروي

له، والذي يحدّد آليات تنظيم السرد، وكيفيات أدائه، وطريقة تقديمه للأحداث والشخصيات.

يُعرّف «الراوي Le Narrateur»، بأنّه: «الشخص الذي يروي الحكاية، أو يخبر عنها، سواء كانت حقيقية أم متخيّلة»(٦). أو هو: «قناع من الأقنعة العديدة التي يتستر وراءها الروائي لتقديم عمله»(٧). ولعلّ ذلك مادفع مجمل المشتغلين بالسرديات إلى القول بضرورة التمييز بين الروائي والراوي، إذ ثمّة ما يفصل بين الاثنين، ويدلّ كلّ منهما على ما لا يدلّ عليه الآخر.

● ـ أقنعة المفهوم في السرديات:

تتعدّد التسميات التي يتقنّع بها مفهوم «التبئير» في السرديات تعدداً لافتاً للنظر، يعكس كثرة الدراسات التي نشأت حوله، وكثرة الباحثين الذي خصّوه بمكانة واضحة من اهتماماتهم في محاولاتهم لصياغة نظرية نقدية، تطمح إلى «علمنة» الدرس النقدي، والعناية ببنية الخطاب أكثر من عنايتها بمضمونه كما دأب النقد التقليدي على ذلك لمدّة طويلة. ويعدّ اصطلاح «وجهة أو زاوية النظر Point de vue» الذي أطلقه الناقد الإنكليزي «بيرسي لوبوك P. Lubbok» في كتابه «صنعة الرواية» ١٩٢١، أولّ هذه التسميات، ومالبث المفهوم أن تناسل بمسمّيات جديدة، ومن خلال صياغات نظرية جديدة: «البؤرة السردية»، و«المقام السردي» كما لدى «شتانزل Stan-zel»، و«الجهة» أو «الرؤية» أو «المنظور Perspective» كما لدى «ت. تودوروف T.Todorov»، و«حصر المجال» كما لدى «جورج بلان»، و«التبئير Focalisation» كما لدى «جيرار جينيت G. Genette».

● ـ تطوّر المفهوم:

التبئير، بأقنعته المختلفة وتسمياته المتعددة، اصطلاح نقدي حديث، لم يلتفت النقد إليه قبل بداية القرن العشرين، ويعدّ ثناء «أرسطو» (٣٨٤ ـ

٣٢٢ق. م)، على القصّة الهوميروسية «التي لا يتدخل الراوي والشاعر في أحداثها إلا نادراً. . تاركاً العرض للأشخاص»[٨] أولّ إرهاصات النقد بالمفهوم. غير أنّ الأخير مالبث أن تطامن في الخطاب النقدي إلى مابعد واحد وعشرين عقداً تقريباً، أي حتى مراسلات الروائي الفرنسي «**غوستاف فلوبير**» (١٨٢١ ـ ١٨٨٠) التي تحدّث في إحداها «عن الراوي الذي يجب أن يكون في عمله كالإله في عملية الخلق: فهو لا مرئي وعظيم القدرة، ونحس به دون أن نراه»[٩]، والتي تمثّل أولّ مظاهر تطوّر الرواية الحديثة، بل المبدأ الأول الذي تمكّنت هذه الرواية من خلاله من إحداث تغيير جذري في صياغاتها السردية وطرائق تقديمها للمادة الحكائية، وابتكارها صيغاً أسلوبية جديدة.

ولم يكن دور الروائي الأمريكي «هنري جيمس» (١٨٤٧ ـ ١٩١٦) أقلّ شأناً، في هذا المجال، من دور سابقه «فلوبير»، إذ مالبث أن استفاد من أطروحاته ليصوغ من خلالها أساليب سردية متطورة، حيث عاب على الراوي لعب دور محرّك الدمى، ودعا إلى «مَسْرَحة الحدث وعرضه لا إلى قوله وسرده، بمعنى أنّ على القصة أن تحكي ذاتها لا أن يحكيها المؤلف»[١٠].

ويعدّ الناقد الإنكليزي «**بيرسي لوبوك** Percy Lubbock» (١٨٧٩ ـ ١٩٦٥) أولّ من تصدّى لمقاربة المفهوم نقدياً، بل أولّ من حاول التأصيل له، وذلك في كتابه «صنعة الرواية» ١٩٢١، متكئاً إلى إنجازات هنري جيمس الروائية.

غير أنّ «لوبوك» كان يصطلح عليه بـ «وجهة النظر»، التي ميّز فيها بين نمطين رئيسيين من الراوي:

الراوي المحدود المعرفة، والراوي العالم بكلّ شيء[١١]. كما ميّز بين العرض والسرد، ورأى «أنّ في العرض يتحقق حكي القصة نفسها بنفسها،

وأنّ في السرد راوياً عالماً بكلّ شيء»[١٢]. وكان من أهمّ ما لاحظه، في هذا المجال، هو أنّ العنصر الدرامي لا يتحقق في النص إلا إذا حاول الروائي «مَسْرَحَةَ» (Dramatization) الأحداث. وفي معرض دراسته للعلاقة بين الراوي ومرويّه، حدد «لوبوك» ثلاثة أشكال لهذه العلاقة، أو لوجهات النظر[١٣]:

١ ـ **الشكل البانورامي**: حيث يبدو الراوي كلّي المعرفة.

٢ ـ **الشكل المشهدي**: حيث يكون الراوي غائباً، ويتم تقديم الأحداث على نحوٍ مباشر.

٣ ـ **شكل اللوحات**: حيث يتمّ تبئير الأحداث إمّا من خلال وعي الراوي، أو من خلال وعي إحدى الشخصيات.

وفيما بعد «لوبوك»، واستكمالاً لجهوده، ميّز الباحث الروسي «**توماتشفسكي**»، سنة ١٩٢٣، بين نمطين من السرد[١٤]:

١ ـ **السرد الموضوعي** (opgectiv): الذي يكون الكاتب فيه مطلعاً على كلّ شيء، حتى الأفكار السرية للشخصيات. ويكون الراوي محايداً، لا يفسّر الأحداث، ولكنّه يصفها وصفاً محايداً. وقد سمّى «توماتشفسكي» هذا النمط بـ«السرد الموضوعي» لأنه يمنح القارىء فسحة من الحرية لتفسير ما يُروى له، وتأويله. ورأى أنّ نموذج هذا النمط هو الروايات الواقعية.

٢ ـ **السرد الذاتي** (subjectiv): الذي يتتبّع القارىء فيه الأحداث من خلال عيني الراوي، أي من زاوية نظر الراوي، الذي يُخبر بها، ويعطيها تأويلاً معيّناً يفرضه على القارىء، ويدعوه إلى الاعتقاد به. ورأى «توماتشفسكي» أنّ نموذج هذا النمط هو الروايات الرومانسية.

وعلى الرغم من أنّ الباحث الروسي «**ميخائيل باختين**» (١٨٩٥ ـ ١٩٧٥) لم يستخدم المفهوم على نحوٍ صريح في كتابه «قضايا الشعرية عند دوستويفسكي[١٥] ١٩٢٩»، فإنّ إشارته إلى ما تتسم به روايات تولستوي،

في معرض مقارنته لها بروايات دوستويفسكي، من الخضوع الصارم «الهدف المؤلف المتحكّم على نحوٍ لا نواجه فيه سوى حقيقة واحدة فحسب، هي الحقيقة التي يراها المؤلف»[١٦]، تحمل في طيّاتها ما يعبّر عن تردّد المفهوم لديه، ويعزّز ذلك تصنيفه الرواية إلى نمطين: النمط المونولوجي، أي رواية الصوت الوحيد، والنمط الديالوجي، أي الرواية المتعدّدة الأصوات.

وما لبث الأمريكي «نورمان فريدمان Norman Friedman» أن تمثّل آراء متقدّميه، وأعدّ تصوّراً جديداً للمفهوم، ينطلق من أنّ علاقات الراوي بمرويّه تتحدّد بأربع علاقات لخّصها من خلال الأسئلة التالية[١٧]:

١ ـ **مَن يتحدّث إلى القارىء؟** هل هو المؤلف وقد استعان بضمير الغائب أو ضمير المتكلّم؟

٢ ـ **ما الموقع الذي يشغله الراوي بالنسبة إلى الأحداث؟** هل يقف خلفها، فيدفعها إلى القارىء؟ هل يقودها؟ أم يكون في مركزها؟

٣ ـ **ما الوسائل التي يستعين بها الراوي لإيصال المعلومات إلى القارىء؟** هل يستعين بكلمات المؤلف وأفكاره ومشاعره؟ أم يستخدم كلمات الشخصية وأفكارها ومشاعرها؟

٤ ـ **ما المسافة التي يضعها الراوي بين القارىء وأحداث القصة؟** هل يكونان متقاربين؟ أم يكون القارىء بعيداً عن تلك الأحداث؟

وعلى ضوء تلك الأسئلة، ميّز «فريدمان» بين مستويين لعلاقة الراوي بمرويّه: معرفة الراوي من جهة، وحضوره في مرويه من جهة ثانية، ويمكن صياغة هذين المستويين على النحو التالي[١٨]:

(أ) ـ من حيث المعرفة:

١ ـ **المعرفة المطلقة**: حيث يبسط الراوي سيطرة مطلقة على مكوّنات عالمه السردي، ويصوغها من خلال وعيه، وكثيراً ما يعلّق على الأحداث.

٢ ـ المعرفة المحايدة: حيث يصوغ الراوي مكوّنات عالمه السردي من خلال ضمير الغائب، ومن خلال وعيه، ولكنّه يتجنّب التعليق عليها.

٣ ـ المعرفة المتعددة: حيث يتمّ صوغ المروي من خلال أكثر من راوٍ، أي أنّ المروي يصاغ من خلال الشخصيات نفسها.

٤ ـ المعرفة الأحادية: نقيض المعرفة المتعددة، حيث يتمّ تقديم المروي وعرضه من خلال شخصية مركزية وثابتة في النصّ.

(ب) ـ من حيث حضور الراوي:

١ ـ الأنا الشاهد: حيث يصوغ الراوي مكوّنات مرويّة من خلال ضمير المتكلّم، ومن خلال وعيه، ووعي أكثر من شخصية في النصّ.

٢ ـ الأنا المشارك: حيث يكون الراوي واحداً من شخصيات المروي.

وأضاف «فريدمان» إلى تلك الأشكال نمطاً سمّاه **«النمط الدرامي»**، الذي لا تقدّم فيه إلا أفعال الشخصيات وأقوالها.

ومع ما كانت تفيض به الجهود السابقة من إشارات، واضحة أو مضمرة، إلى المكانة التي يشغلها موقع الراوي من مرويّه في بنية الخطاب، إلا أنّ الفرنسي **«جان بويون Jean Pouillon»** يعدّ أوّل من فصّل القول في هذا المجال[١٩]، وبخاصة في كتابه «الزمن والرؤية» ١٩٤٥.

قدّم «جان بويون» أشكال التبئير على نحوٍ مفارقٍ لصنيع «فريدمان»، ومؤثر بوضوح فيما تلاه من مقاربات للمفهوم، في جهود «تزيفيتان تودوروف» بخاصّة، وماءينحه، أي: التبئير، أبعاداً جديدة أغنت تحليل الخطاب السردي[٢٠]. ولعلّ من أهمّ ما تتسم به مقاربته لتلك الأشكال هو انطلاقها من حقل معرفي يربط بين الرواية وعلم النفس، بل يجعل كلاً منهما على صلة وثيقة بالآخر.

وتتحدّد تلك الأشكال فيما يلي[٢١]:

١ ـ الرؤية مع (Vision avec) : حيث تتمّ صياغة المروي من خلال شخصية مركزية في النصّ، لاتتجاوز معرفتها حدود نفسها، ويتمّ عبرها رؤية غيرها من الشخصيات، وملاحقة المروي. بمعنى أنّ معرفة الراوي مساوية لمعرفة الشخصيات. وقد أطلقت الناقدة البلجيكية «فرنسواز فان روسوم» على هذا النوع من الرؤى: «الواقعية الفينومينولوجية/ الظاهرية»، حيث يتبنّى الراوي منظور الشخصية ويرى «معها»، وحيث يبدو العالم التخييلي معكوساً من خلال وعيه به. وغالباً ما يتجلّى هذا النوع من الرؤى في السرود الحديثة.

٢ ـ الرؤية من الخلف (Vision Par derriére) : حيث ينفصل الراوي عن شخصياته الحكائية، مدعياً موضوعيته في محاولة منه لرؤيتها من الخارج، لكنّه في الواقع يمارس نفوذاً عليها، ككائن متعال يقود حياتها، ويحدّد مصائرها. بمعنى أنّ معرفة الراوي أكبر، أو أدقّ، من معرفة الشخصيات، الذي غالباً ما يقدّم مرويّه دون إشارات إلى مصدر معلوماته. إنه يجعل وجوده ملموساً من خلال التعليقات والأحكام التي يطلقها بين موقع وآخر من السرد. وكثيراً ما تتجلّى هذه الرؤية في السرود التقليدية، حيث يكون الراوي عالماً بكلّ شيء. وقد سمّى «جينيت» هذا النوع من الرؤى: «التبئير في درجة الصفر». أو «التبئير غير المركّز».

٣ ـ الرؤية من الخارج (Vision du dehors) : حيث يتمّ تبئير الأحداث والشخصيات من خلال منظور مادي (فيزيقي). أي الرؤية التي تكون معرفة الراوي فيها أقلّ من معرفة الشخصيات. بمعنى أنّه ينجز مرويه وفق ما تقدّمه له حواسّه فحسب. وكثيراً ما يتجلّى هذا النوع في السرود التجريبية.

وعلى الرغم من أنّ «شتانزل Stanzel» قدّم تصوّراً جديداً للمفهوم في منتصف الخمسينات، إلاّ أنّه مالبث أن قام بتعديله وإثرائه خلال عقدي الستينات والسبعينات، منطلقاً من دور الراوي في عملية صوغه لمرويّه.

وفيما بين منتصف الخمسينات ومنتصف السبعينات صاغ «شتانزل» تصوّراته حول تحليل الخطاب الروائي، وكان لتميـيزه بين: السرد، والعرض، الشكلين الأساسيين اللذين رأى أنّهما يهيمنان على مجمل الخطابات السردية، أثره الواضح في تلك التصوّرات، ثمّ في تحديد أشكال علاقة الراوي بمرويه، التي أطلق عليها اسم «المقامات السردية»، والتي رأى أنّها تتجلّى في ثلاثة مقامات، هي[٢٢]:

١ ـ **مقام الراوي الناظم** (auctorial): الراوي الذي يفرض منظوره من علٍ.

٢ ـ **مقام الراوي الفاعل** (Personale)، أو الراصد (réflecteur) بتعبير «هنري جيمس»: الراوي الذي يبدو كواحد من الشخصيات، والذي يرى القارىء هذه الشخصيات من خلال عينيه.

٣ ـ **مقام الراوي المتكلّم**: الراوي الذي يتوحّد بإحدى الشخصيات، وهو واحد منها، ويصوغ مرويّه بضمير المتكلّم.

وكان من أهمّ ما يميّز آراء الناقد الإنكليزي «إي. م. **فورستر** E.M.Forester»، في هذا المجال، هو إبرازه الفرق الجوهري بين الرواية والدراما كما عرّفها «أرسطو» فإذا كان العمل الدرامي يفترض شكلاً واحداً، كما رأى، «هو استقلال الشخصيات وتعبيرها عن نفسها فإنّ ميزة الرواية أنّ الكاتب يستطيع أن يتكلّم عن شخصياته ومن خلالها أو أن يؤمّن لنا الإصغاء إليها عندما تناجي نفسها. وهو مطّلع على أحاديث الذات النفسية»[٢٣].

وإذا كان عقد السبعينات يمثّل بدايات النزوع العلمي في تحليل الخطاب السردي، فإنّ الناقد البلغاري الأصل «**تزيفيتان تودوروف** T.Todorov». يمثّل، في الوقت نفسه، أوّل علماء السرديات المعاصرين تأصيلاً للمفهوم وفق ذلك النزوع، ومن خلال تمييزه بين الحكي بوصفه قصة وخطاباً، وباتكائه الواضح إلى المطلقات النظرية للسانيات.

تنطلق أطروحات «تودوروف» من الأصول النظرية التي أرساها «جان بويون» لمفهوم التبئير، مع قليل من التحوير فيها والإضافة إليها. ومن المفيد الإشارة، هنا، إلى أنّه، أي: «تودوروف»، سمّى أشكال التبئير بـ« **جهات الحكي**» في كتابه «مقولات في السرد الأدبي» ١٩٦٦، ثمّ مالبث أن أطلق عليها «**الرؤيات**» في كتابه التالي «الأدب والدلالة» ١٩٦٧. ومن أهمّ ما يميز اشتغاله على المفهوم هو مقاربته له من خلال المستويات الثلاثة التالية: الزمن Temps، والمظهر Aspect، والصيغة mode، وعدّه هذه الرؤيات مكوّناً مستقلاً عن غيره من مكوّنات السرد الأخرى. وعلى الرغم من تعديله له في الطبعة الثانية من كتابه «البويطيقا Poétique»، انطلاقاً من أطروحات معاصره الفرنسي «جيرار جينيت»، فقد ظلّ يرى أنّ ثمة استقلالية له، عن «الصيغة» بخاصة.

رأى «تودوروف» أنّ ثمة هيمنة لنمطين من الرؤى يحدّد كلٌ منهما أسلوب السرد:

١ ـ الرؤية الخارجية External vision، «السرد الموضوعي Objec-tif» بتعبير الروسي «توماتشفسكي»، الذي يعتمد على راوٍ يلاحق الأحداث، ويصف الشخصيات من الخارج، أي على نحوٍ حيادي لا يؤشر حدود علاقة هذه الرؤية وهذا الراوي بمادة الرواية، بمعنى أنه «يترك الحرية للقارىء ليفسّر ما يُحكى له ويؤوله»[٢٤]. ويسمّى الراوي في هذا النوع من التبئير: الراوي العالم بكلّ شيء، إذ يمتلك قدرة غير محدودة على النفاذ إلى الأعماق الداخلية للشخصيات، وهو حسب «توماتشفسكي» له قابلية على اكتشاف الأفكار السرية للأبطال. وقد عُرف هذا النوع من رؤى التبئير «بصورته الأولى في الملاحم، لأنّ راوي الملحمة يُعدّ وسيطاً بين شخصياتها والقارىء. وهيمن على فنّ الرواية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر،

وما زال مهيمناً إلى الآن»(٢٥)، وغالباً ما تتكىء هذه الرؤية إلى ضمير الغائب، الـ «هو»، وغالباً أيضاً ما تشيع في الروايات الواقعية.

٢ ـ **الرؤية الداخلية** Enternal vision، «السرد الذاتي Subjectif» بتعبير توماتشفسكي، الذي يعتمد على راوٍ يقدّم الأحداث برؤية ذاتية داخلية(٢٦) «تضفي انطباعات الراوي ووجهة نظره على الأحداث والشخصيات»(٢٧)، ويتتبّع المروي له (القارىء) القصة من خلال عيني الراوي. وغالباً مايكون الراوي، هنا، أحد شخوص الرواية، حيث يروي الأحداث التي يكون شاهداً عليها ومرتبطاً بها في الوقت نفسه، وهو لا يكتفي بالإخبار عن تلك الأحداث، بل «يعطيها تأويلاً معيناً يفرضه على القارىء، ويدعوه إلى الاعتقاد بها»(٢٨). ويسمّى الراوي، في هذا النوع، الراوي المشارك، أو الراوي المصاحب، يتمّ الأول عبر ضمير الغائب «هو»، ويتمّ الثاني من خلال ضمير المتكلّم «أنا».

ثمّ مالبث «تودوروف» أن ميّز بين ثلاثة أنواع من الرواة(٢٩):

١ ـ **الراوي، الشخصية الحكائية: «الرؤية من الخلف Vision par derriére** بتعبير «بويون» (السرد الموضوعي عند توماتشفسكي)، حيث يكون الراوي عارفاً أكثر ممّا تعرفه الشخصية الحكائية، وحيث يستطيع الوصول إلى كلّ المشاهد عبر جدران المنازل، كما يستطيع إدراك مايدور بخلد الأبطال ورغباتهم الخفية التي ليس لهم وعيٌ هم أنفسهم بها. ورأى «تودوروف» أنّ الحكي الكلاسيكي غالباً ما يستخدم هذا النوع من الرواة.

٢ ـ **الراوي = الشخصية الحكائية: (الرؤية المحايثة)، «الرؤية مع Vision avec**» بتعبير «بويون»: (السرد الذاتي عند توماتشفسكي): حيث تكون معرفة الراوي مساوية لمعرفة الشخصية الحكائية، فلا يقدّم معلومات

أو تفسيرات إلا بعد أن تكون هذه الشخصية قد توصلت إليها، مستخدماً ضمير المتكلّم، أو ضمير الغائب، وإمّا بوصفه شاهداً على الأحداث، أو شخصية مساهمة فيها.

٣ ـ الراوي < الشخصية الحكائية: «الرؤية من الخارج Vision du dehors» بتعبير «بويون»: حيث لا يعرف الراوي سوى القليل ممّا تعرفه إحدى الشخصيات، ويكتفي، في الأغلب الأعمّ، بالوصف الخارجي للشخصيات.

ورأى الناقد الإنكليزي «واين بوث Wayne Booth»، على نقيض سابقيه، أنّ «الضمير ليس معياراً دقيقاً لتحديد الرؤية»[٣٠]. وتأسيساً على هذا المعطى، ومن وجهة نظر بلاغية، ميّز بين نوعين رئيسيين من الرواة: رواة مشاركين في الأحداث، ورواة غير مشاركين. ووفق هذا التمييز صنّف الرواة من خلال النماذج التالية[٣١]:

١ ـ الكاتب الضمني Lâuteur implicite (الذات الثانية للكاتب): الذي يبدو حاضراً في مجمل أنواع النصوص السردية، حتى «الأوتوبيوغرافي» منها، وحتى لو كان ثمّة راوٍ مشارك في صياغة المروي. وهو يظلّ خلف المسرح، كمدير له وموجّه لحركته. كإله صامت غير مبال يقضم أظافره على حد تعبير «بوث»، ويختلف دائماً عن المؤلف الحقيقي الذي يخلق نسخة أسمى لنفسه[٣٢]. فالروائي ينجز «أنا» ثانية تنهض بمهمة السرد عنه، بمعنى أنه «لا يتكلّم بصوته ولكنّه يفوّض راوياً تخييلياً يأخذ على عاتقه عملية القص»[٣٣]. ولعلّ أفضل تعريف له، هو أنّه «المؤلف على نحو ما يظهر في العمل، وقد تخلّص من ملامحه الواقعية والمميزة كي يأخذ الملامح الصادرة عن العمل»[٣٤].

٢ ـ الراوي غير المعروض (غير الممسرح): الذي يعرض الحكاية عبر وعيه، سواء استخدم ضمير المتكلّم أو ضمير الغائب[٣٥]، أو الراوي المخاتل الذي يوهم بحضوره في عملية صوغ المروي.

٣ ـ الراوي المعروض (الدرامي/ الممسرح): الذي يشير إلى نفسه باعتباره «أنا» المؤلف، ويتماهى معها، ويبتعد عنها في الوقت نفسه[٣٦]، والذي يتجلّى من خلال الصور الثلاث التالية:

– الراوي الراصد: كلّ شخصية تحاول توضيح الأحداث وتعريف القارىء بها.

الراوي الملاحظ (الشاهد): الذي يتجلّى عبر المشهد أو التلخيص.

الرواي المشارك: الذي يمارس حضوراً واضحاً في الأحداث، فاعلاً فيها ومنفعلاً بها. ومع مطلع السبعينيات قدّم الناقد الروسي «بوريس أوسبنسكي P.Uspenski» تصوّراته النظرية لمفهوم التبئير في كتابه «نظرية الصياغة: بناء النص ونوعيات الشكل الفنّي» ١٩٧٠، على نحو مخالف لمنطلقات «تودوروف». فقد رأى أنّ «وجهة النظر» ذات صلة ببنية النصّ، أي بموقع الروائي داخل هذا النصّ، وليست مقولة من مقولات الحكي فيه كما رأى «تودوروف». وقد حدّد «أوسبنسكي» تلك المواقع في مستويات أربعة[٣٧]:

١– المستوى الأيديولوجي (Idéologique): أي منظومة القيم العامة لرؤية العالم ذهنياً التي تتمدّد في تضاعيف النصّ معبّرة عن وعي الرواي برويّه بصوت جهير يعلّق على الأحداث ويتخذ موقفاً واضحاً منها. وعلى الرغم من أنّ «الرواية البولفونية» توهم بـ «دمقرطة» المروي، أي بغياب الراوي «الأوتوقراطي» بتعبيرنا، فإنّها لا تحقق ذلك إلا إذا وفّرت لنفسها الشروط التالية كما يرى «أوسبنسكي»:

- وجود منظورات متعددة، ومستقلّة، داخل النصّ.
- بروز المنظور الأيديولوجي من داخل الكيان النفسي للشخصيات.
- جهارة التعدد الأيديولوجي، أي حضوره على نحو واضح داخل النصّ.

٢– المستوى النفسي (Psychologique): يُقصد به تقديم المادة الحكائية من خلال وعي شخصية من الشخصيات المشتركة في الحدث، أو

من خلال وعي الراوي. يسمّى الأول: «**المنظور النفسي الذاتي**»، ويسمّى الثاني: «**المنظور النفسي الموضوعي**». ويرى أوسبنسكي أنّ كلاً من النوعين: الذاتي، والموضوعي، يمكن أن يكون خارجياً، أو داخلياً. فالمنظور النفسي الذاتي الخارجي يتمّ من خلال منطق شاهد عيان، ويتمّ **المنظور النفسي الذاتي الداخلي** من خلال وعي شخصية عارفة بالعمليات الذهنية والنفسية لغيرها من الشخصيات، وكلاهما يطابق «الرؤية مع». أمّا الموضوعي الخارجي، فإنّه يتمّ من خلال منطق راوٍ عن غيره، أي ما يسمّى بـ «الرؤية من الخارج»، ويتم الموضوعي الداخلي من خلال منطق راوٍ يبدي كفاءة واضحة في النفاذ إلى دواخل الشخصيات دون أن يكون واحداً منها.

٣- **المستوى المكاني/ الزماني** (Spatio-temporéle): أي الذي يتمّ على مستويي الزمان والمكان، حيث يلاحق الراوي الشخصية في لحظة وجغرافية محددين، فينتفي بذلك تخطيب الزمن، من تلخيص وحذف واستراحة ومفارقة و... ، ولا يمارس المكان دوراً في شعرية السرد.

٤- **المستوى التعبيري** (Phrasiologique): ويُقصد به الأسلوب الذي يستخدمه الراوي للتعبير عن الشخصية، والذي يمكن أن يتخذ واحداً من الأسلوبين التاليين: المباشر، حيث ينقل الراوي كلام الشخصية دون تعديل، وغير المباشر، حيث يصوغ الراوي كلام الشخصية من خلال أسلوبه. وقد رأى الناقد الفرنسي «بيير جيرو» أنّ الأسلوب غير المباشر «يفقد الجملة المحكية ونبرتها الخاصة التعبيرية والتأثيرية[٣٨]».

وانطلقت الناقدة البلغارية الأصل «**جوليا كريستيفا** J.Kristéva» من أطروحات «بيرسي لوبوك» مطلع العشرينيات، فتحدثت، في كتابها «النصّ الروائي» ١٩٧٦، عن الفضاء كمنظور، ورأت أنّ «فضاء يتكوّن عن طريق تحكّم الكاتب أو الراوي في شخوص الرواية وكأنّه يقبع خلف الخشبة المسرحية يراقب كلّ شيء ويشرف عليه[٣٩]».

ومع مطلع السبعينيات، وجّه الناقد الفرنسي «**جيرار جينيت**» نقداً

لأطروحات سابقيه فيما يتصل بمفهوم «التبئير»، وهو أوّل ناقد يستخدم هذا المفهوم، ويؤثره على ما سبقه من تسميات. ولعلّ من أهمّ ما يميّز مقولاته، في هذا المجال، هو انطلاقه من المكوّن السردي المسمّى «الصيغة Mode» الذي يقسمه إلى: المسافة والمنظور، وتمييزه بين الصيغة mode والصوت voix، ثم مفارقته لأطروحة البلغاري «تودوروف» التي عدّت «التبئير»، «الرؤيات»، بتعبيره، مكوّناً مستقلاً، على حين رأى «جينيت» أنّه يؤدي دوراً ثانياً في تحديد بنية النصّ إلى جانب المسافة، وأخيراً تجاوزه للتسميات التي شاع المفهوم من خلالها.

عرّف «جينيت» «الصيغة السردية» بأنّها أشكال الممارسة التي يتمّ صوغ المروي من خلالها[٤٠]. أمّا «المنظور» فقد عرّفه بأنّه: «الصيغة الثانية لتنظيم الخبر[٤١]»، وكان من أهمّ ما أخذه «جينيت» على سابقيه «خلطهم» بين ما يسمّى «صيغة Mode» وما دعاه هو «صوتا Voix»، أي «بين السؤال: مَن الشخصية التي توجّه وجهة نظرها المنظور السردي؟ وهذا السؤال المختلف تماماً: مَن السارد؟ أو بعبارة أوجز: بين السؤال: مَن يرى؟ والسؤال: مَن يتكلّم؟[٤٢]».

وبعد استعراضه لجهود سابقيه: كلينث بروكس، ورويرت وارين، وشتانزل، وفريدمان، وواين بوث، وآخرين، خلص إلى تبنّي مصطلح «التبئير»، ورأى أنّه يتجلّى عبر النماذج التالية[٤٣]:

١- **التبئير الصفر**: الذي تمثّله الحكاية الكلاسيكية، حيث لاتبئير.

٢- **التبئير الداخلي**: الذي لا يتحقّق تماماً إلا في الحكاية ذات «المونولوج الداخلي»، والذي يتمّ عبر أحد المستويات الثلاثة التالية:

- **التبئير الداخلي الثابت**: حيث يتمّ تبئير الحكاية من خلال شخصية واحدة.

- **التبئير الداخلي المتغيّر**: حيث يتم رواية الأحداث كلّها من خلال عدّة شخصيات.

- التبئير الداخلي المتعدّد: حيث تتمّ رواية حدث واحد من خلال عدّة شخصيات.

٣- التبئير الخارجي: الذي يتمّ صوغ المروي فيه دون كشف عن دواخل الشخصيات، أي عن أفكارها أو عواطفها.

ولعلّ من أكثر أطروحات «جينيت» إثارة للاهتمام، في هذا المجال، هو أنّ عبارة «التبئير لا تنصبّ دائماً على عمل أدبي بأكمله، بل على قسم سردي محدّد، يمكن أن يكون قصيراً جداً[٤٤]» وأنّ مايمكن أن يكون تبئيراً خارجياً على شخصية يمكن أن يكون تبئيراً داخلياً على شخصية أخرى[٤٥]، ثمّ أنّ «ما نسميه تبئيراً داخلياً قلّما يطبّق بكيفية صارمة تماماً... ومن ثمّ لا وجود لتبئير داخلي بالمعنى الحصري[٤٦]».

وقد وسّع «جينيت» المفهوم حين فرّق بين أربعة أنواع من الرواة حسب موقع الراوي من القصة التي يرويها:

١- راوٍ من الخارج: أي الذي يروي قصة من الدرجة الأولى.

٢- راوٍ من الداخل: أي الذي يروي قصة داخل قصة.

٣- راوٍ مماثل: أي الذي يروي قصة هو بطلها.

٤- راوٍ مغاير: أي الذي يكون غريباً عن القصة التي يرويها[٤٧].

ومن المفيد الإشارة، هنا إلى تمييز «جينيت» بين نوعين من الحكاية باعتبار الراوي: الحكاية الحضورية، أو سيسمّيه مواطنه الفرنسي «ليتفلت»، فيما بعد: «جوّاني الحكي Homodiégetique»، أي الحكاية التي يكون الراوي جزءاً من القصّة التي يرويها، والحكاية الغيابية، أو ما سيسميه «لينتفلت»: برّاني الحكي Hétérodiégitique»، أي الحكاية التي لا يكون الرواي فيها جزءاً من القصّة[٤٨].

واستناداً إلى الكثير من أطروحات «جيرار جينيت» السابقة، وانطلاقاً منها، حاولت «ميك بال Miekebal إقامة تصوّر نظري جديد للمفهوم. ومن أهمّ ما يتّسم به هذا التصوّر النظري، كما قدّمته في «قصة وتبئير -Nar

ration et Focalisation» ١٩٧٧، صياغته لأسئلة ثلاثة: مَن يرى؟ ومَن يتكلّم؟ ومَن يكتب؟ وتمييز «بال» بين ثنائية الذات والموضوع: ذات السرد وموضوعه، وذات التبئير وموضوعه. فذات السرد، كما رأت «بال»، يتعلّق بالراوي، وموضوع السرد يتعلّق بالمروي، وتتعلّق ذات التبئير بـ «المبئِّر»، أي الشخصية التي يرى القارىء الأحداث خلالها، بينما يتعلّق موضوع التبئير بـ «المبأر»، أي الشخصية التي تقدّم الحكي من خلال راوٍ تتوزّع معرفته بالشخصيات بين مستويين: كلّي أو جزئي(٤٩).

واستعرض عالم السرديات الفرنسي «ج. لينتفلت J.Lintvelt» في كتابه «محاولة لنمذجة سردية Essai de typologie narraive» ١٩٨١، جهود سابقيه وتصوراتهم حول مفهوم التبئير، ثم خلص إلى التمييز بين شكلين رئيسين في السرد(٥٠):

١- برّاني الحكي (Hétérodiégitique) بمعنى أنّ الراوي خارج نطاق الحكي، أي ليس شخصية فيه. أي ما أطلق عليه عدد من النقّاد الإنكليز «السرد غير المتجانس مع المسرود»(٥١).

ويتجلّى هذا الشكل عبر ثلاثة أنواع من التبئير: - تبئير الراوي الناظم، غير المحدود المعرفة. - تبئير الراوي الفاعل، المحدود المعرفة.

- تبئير الكاميرا، حيث معرفة الراوي لا تتجاوز الخصائص المادية للشخصيات.

٢- جوّاني الحكي (Homodiégetique) بمعنى أنّ الرواي شخصية من شخصيات القصّة، أي أنّه راوٍ مُمثل فيها. إمّا بوصفه شاهداً، أو بوصفه شخصية من الشخصيات. أي ما أطلق عليه عدد من النقّاد الإنكليز «السرد المتجانس مع المسرود»(٥٢). ويتجلّى عبر نوعين من التبئير

- تبئير الراوي/ الشخصية (الناظم) غير المحدود المعرفة.

- تبئير الراوي/ الشخصية (الفاعل) المحدود المعرفة.

●- وعي النقد الروائي العربي بمفهوم «التبئير»:

لا يقدّم الخطاب النقدي العربي المعني بالسرديات سوى إضافات قليلة لإنجازات السرديين الذين أشرنا إلى جهودهم آنفاً في معرض تتبعنا لتطوّر المفهوم. ويمكن القول إنّ مجمل اشتغالات هذا الخطاب على «التبئير»، نقلاً وتنظيراً وممارسة، لا يغادر تلك الإنجازات، ولا يتجاوزها، ولا يقدّم تصوّراً عربياً لكيفيات الاستفادة منه في مقاربة الخطاب الروائي العربي، باستثناءات قليلة يمكن تلمّس بعض مظاهرها في محاولات التعريب التي أبداها عدد من السرديين العرب لعدد من المصطلحات المتصلة بالمفهوم، كما في تسمية عبد الله إبراهيم للراوي الذي يروي متوناً لا تنتسب إليه، إنّما يقتصر دوره على الأخذ من راوٍ سابق: «الراوي المفارق لمرويّه»، وللراوي الذي يروي ما حدث له: «الراوي المتماهي بمرويّه»[٥٣]. أو في تصنيف صلاح فضل لأساليب السرد في الرواية العربية المعاصرة من خلال ثلاث مجموعات ثنائية من العناصر الروائية (الإيقاع، والمادة، والرؤية) يمكن تلخيصها كما يلي:

١- **الأسلوب الدرامي**: الذي يسيطر فيه الإيقاع الذي ينجم عن حركتي الزمان والمكان بشكل رئيسي، أي: درجة سرعة أحداث الرواية، فالمنظور/ الرؤية/ كيفية عمل الراوي، فالمادة/ حجم الرواية، أي امتدادها الكتابي من ناحية وطبيعة لغتها من ناحية ثانية.

٢- **الأسلوب الغنائي**: الذي تتغلّب فيه المادة، ويليها في المكانة المنظور ثم الإيقاع.

٣- **الأسلوب السينمائي**: حيث يسيطر المنظور، ويأتي بعده في الأهمية الإيقاع فالمادة[٥٤].

ولعلّ من أهمّ ما لاحظه فضل في هذا المجال، هو أنّه «لا توجد حدود فاصلة قاطعة بين هذه الأساليب، إذ تتداخل بعض عناصرها في كثير من الأحيان[٥٥]». وأنه على الرغم من إمكان تصنيف الرواية ضمن واحد من

تلك الأساليب، فإنّ ذلك لا يعني غياب الأساليب الأخرى عنها، ذلك أنّ «كلّ رواية تتضمّن قدراً من الدرامية والغنائية الذاتية أو الملحمية والسينمائية[٥٦]».

والنموذج المثالي للمنظور العلمي، كما يرى صلاح فضل، هو أن يكون «الراوي مؤرخاً موضوعياً يجمع الأحداث ويرتبها دون أن يزجّ بنفسه فيها، تاركاً للدلالة أن تنبثق منها بطريقة عفوية[٥٧]». وأنّ شفافية المنظور تحقق من خلال حضور المؤلف بطريقة حصينة، وعلى نحو يبعده عن ضمير شخصياته[٥٨]، وأن عليه «أن يقوم بتحييد معرفته المسبقة بتوالي الأحداث، ويحلّ محلّها نوع من «الحاضر المفتوح» البديل عن «المعرفة الماضية المغلقة[٥٩]».

● **تصوّر نظري:**

يتأسس تصوّرنا لدراسة التبئير في عملية تحليل الخطاب الروائي على المنطلقات التالية:

١- على الرغم من تلك الجهود الكثيرة التي بذلها علماء السرديات لكيفيات تحليل موقع / مواقع الراوي/ الرواة من المرويّ، وللوظائف التي يؤديها هذا المكوّن من مكوّنات السرد في شعرية / أدبيّة الخطاب، وأشكال مقاربته نقدياً، فإنّه لايمكن الادعاء بأن الأنماط التي قدّمها هؤلاء تستجمع لنفسها مجمل العلاقات التي تقوم بين الراوي ومكوّنات السرد جميعها، ذلك أنّ «العلاقات المحتملة بين الراوي والأحداث والشخصيات، من ناحية فعلية، علاقات لانهائية[٦٠]» يبتكرها كلّ نصّ بنفسه، وليس المقولات الناجزة والسابقة عليه.

٢- ليس بالضرورة أن يقدّم النصّ السردي الواحد نوعاً واحداً من الرواة، فثمّة نصوص يقدّم كل منها الأنواع جميعها، أو بعضها، أو يقدّم نوعاً واحداً تتغيّر أشكال رويه للحدث الواحد، حيث يقوم الراوي بتوسيع أو تقليص «البؤرة السردية» حسب متطلبات السرد[٦١].

٣- لا يحدّد ضمير الخطاب في النصّ عملية التبئير، فليست صيغة المتكلّم تعبيراً بالضرورة عن راوٍ جوّانيّ الحكي. وكذا فإنّ صيغة الغائب لا تعني بالضرورة أيضاً راوياً برّانيّ الحكي.

٤- تعدّد الرواة في النصّ لا يعني تعدّداً في وجهات النظر حول المروي دائماً، بل ربّما كان هذا التعدّد نوعاً من التجريب، أو المحاكاة، أو الإيهام بالحداثة.

٥- التمييز بين موقع الراوي بالنسبة إلى الشخصيات، وموقعه بالنسبة إلى الأحداث فحسب. بمعنى دون النظر إلى موقعه بالنسبة إلى القارىء، بسبب كون الأخير كائناً افتراضياً لا يمتلك النقد إمكان تحديد هويّته أو سويّته المعرفيّة، أو مخزونه المعرفي، وكيفيات تعامله مع النصّ.

٦- لا تقدّم المقاربة النقدية لموقع الراوي من مرويّة أي إضافة لعملية تحليل الخطاب الروائي إنْ لم تنهض هذه المقاربة على النظر إلى كلّ مكوّن من مكوّنات الخطاب عبر المستويات التالية: نوع التبئير الذي يقوم به الراوي في صوغ مرويّة، ثم دلالته، أو دلالاته، وأخيراً علاقته بالمكوّنات الأخرى، بمعنى النظر إلى مكوّنات الخطاب بوصفها كلاً واحداً يقوم فيما بينها علاقات تأثير وتأثر، ذلك أنّ «كلّ مكوّن، لا تتحدّد أهميته بذاته، إنّما بعلاقته المكونين الآخرين، ... وكلّ مكوّن ... يفتقر إلى أي دور في البنية السردية إنْ لم يندرج في علاقة عضوية وحيوية معهما[٦٢]».

٧- لئن كان من أهمّ سمات الرواية الحداثية عنايتها بكيفية رواية الأحداث وتقديمها في الأهمية على الأحداث نفسها دون أن تسقطها. بمعنى أنّ الإسناد لا قيمة له، بل القيمة تكمن في كيفيات عرض المتن، فإنّ التنويع في مواقع الراوي من مرويّة لا يمنح هذه الرواية تلك السمة إنْ لم تكن هذه المواقع معبّرة عن تنوّع الواقع وغناه وثرائه، وإنْ لم تكن مندغمة بالخطاب، ونابعة منه، وليست زخرفة شكلية، أو بديعاً.

٨- مهما يكن صحيحاً أنّ «اختيار صيغة المتكلّم قد يؤدي إلى الحصر المعيب أحياناً[٦٣]»، فإنّ اختيار الصيغ الأخرى يجب أن يكون مرتبطاً ببنية الخطاب، ودالاً، وذا وظيفة معاً.

انطلاقا من ذلك، فإنّنا نرى مقاربة مفهوم التبئير من خلال المستويات الأربعة التالية:

١- معرفة الراوي بالأحداث والشخصيات:

● - الراوي العالم بكلّ شيء، أو الكلّي المعرفة.

● - الراوي الراصد: أي الذي يكتفي بتقديم الأحداث والشخصيات دون معرفة مطلقة بأحدهما أو كليهما، أو الذي يصوغهما على نحو مباشر.

٢- وعي الراوي بالأحداث والشخصيات:

● - الوعي الظاهر: أي الراوي الذي يصوغ الأحداث والشخصيات من خلال وعيه، أو وعي إحدى الشخصيات المركزية، على نحو جهير.

● - الوعي المضمر: الراوي الذي يصوغ الأحداث والشخصيات من خلال وعيه، ولكنّه يتجنّب التعليق عليهما.

● - الوعي المتعدّد: أي صياغة الأحداث والشخصيات من خلال وعي أكثر من راوٍ أو شخصية.

٣- مواقع الراوي من الأحداث والشخصيات:

● - الراوي المشارك: الذي يكون شخصية من شخصيات القصة، ومساهماً فيها.

● - الراوي الشاهد: الذي لا يكون واحداً من شخصيات القصة، ولكنّه شاهد على الأحداث.

● - الراوي الغائب: الذي لا يكون واحداً من شخصيات القصة، وليس شاهداً عليها أيضاً.

٤- موقف الراوي من الأحداث والشخصيات:

● - الراوي المحايد: أي الذي يصف الأحداث والشخصيات دون تفسير لها، وعلى نحو يمكّن القارىء من تأويلها وتفسيرها بنفسه.

● - الراوي المفسّر: أي الرواي يعلّق على الأحداث والشخصيات، ويعطيها تأويلاً معيّناً يفرضه على القارىء.

هوامش

١- الفيروز آبادي. «القاموس المحيط». المجلد الأول. ط١. دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٩١. ص(٦٨٩).

٢- ابن منظور. «لسان العرب». المجلّد الرابع. دار صادر، بيروت ١٩٩٠. ص(٣٧)

٣- د. سيزا قاسم. «بناء الرواية، دراسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ». ط٢. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٤. ص(١٣١).

٤- انظر: د. حميد لحمداني. «بنية النصّ السردي من منظور النقد الأدبي». ط١. المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء ١٩٩١. ص(٤٦).

٥- . د. محمد الباردي. «الرواية العربية والحداثة». ط١. دار الحوار، اللاذقية ١٩٩٣. ص(٢٨٢).

٦- د. عبد الله إبراهيم. «السردية العربية، بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي». ط١. المركز الثقافي العربي بيروت/ الدار البيضاء ١٩٩٢. ص(١١).

٧- د. سيزا قاسم. «بناء الرواية، دراسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ». ص(١٣١).

٨- سعيد يقطين. «تحليل الخطاب الروائي. الزمن، السرد، التبئير». ط١. المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء ١٩٨٩. ص(٢٨٥).

٩- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

١٠- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

١١- انظر: د. حميد لحمداني. «بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي». ص(١٥).

١٢- سعيد يقطين. «تحليل الخطاب الروائي». ص(٢٨٥).

١٣- للتوسّع، انظر: المرجع السابق. ص(٢٨٦).

١٤- انظر: د. حميد لحمداني. «بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي». ص(٤٦) وما بعد.

١٥- يرى جابر عصفور أنّ كلمة «Poétiques» لا تعني الشعرية، بل «الفنّ الإبداعي». انظر رامان سلدن. «النظرية الأدبية المعاصرة». ترجمة: جابر عصفور. ط١. دار الفكر، القاهرة ١٩٩١. ص(٣٨).

١٦- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

١٧- انظر: عبد الله إبراهيم. «المتخيّل السردي، مقاربات نقدية في التناص والرؤى والدلالة». ط١. المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء ١٩٩٠. ص(٦٣).

١٨- انظر: سعيد يقطين. «تحليل الخطاب الروائي». ص(٢٨٦) وما بعد.

١٩- انظر: د. حميد لحمداني. «بنية النص السردي». ص(٤٧).

٢٠- انظر: المرجع السابق. ص(٢٨٧).

٢١- انظر: د. سيزا قاسم. «بناء الرواية». ص(١٣٢)

٢٢- انظر: سعيد يقطين. «تحليل الخطاب الروائي». ص(٢٩٠) وما بعد.

٢٣- د. حميد لحمداني. «بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي». ص(١٥).

٢٤- المرجع السابق. ص(٤٧).

٢٥- عبد الله إبراهيم. «المتخيل السردي، مقاربات نقدية في التناص والرؤى والدلالة». ص(١١٩).

٢٦- انظر: المرجع السابق. ص(٦٤).

٢٧- المرجع السابق. ص(١١٩).

٢٨- د. حميد لحمداني. «بنية النص السردي». ص(٤٧).

٢٩- انظر: تزيفتيان تودوروف. «الأدب والدلالة». ترجمة: د. محمد نديم خشفة. ط١. مركز الإنماء الحضاري، حلب ١٩٩٦. ص(٧٨) وما بعد. وللتوسع، انظر: د. حميد لحمداني. «بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي». ص(٤٧) وما بعد. وسعيد يقطين. «تحليل الخطاب الروائي». ص(٢٩٣).

٣٠- سعيد يقطين. «تحليل الخطاب الروائي». ص(٢٩١).

٣١- انظر: المرجع السابق. ص(٢٩١) وما بعد.

٣٢- انظر: د. صلاح فضل. «بلاغة الخطاب وعلم النص» ط١. سلسلة عالم المعرفة، العدد(١٦٤)، الكويت ١٩٩٢. ص(٢٨٦).

٣٣- د. سيزا قاسم. «بناء الرواية». ص(١٣١).

٣٤- خوسيه ماريا بوثويلو إيفانكوس. «نظرية اللغة الأدبية». ترجمة: د. حامد أبو أحمد. ط١. مكتبة غريب، القاهرة ١٩٩٢. ص(٢٥٩).

٣٥- انظر: د. صلاح فضل. «بلاغة الخطاب وعلم النص». ص(٢٨٧).

٣٦- انظر: المرجع السابق، الصفحة نفسها.

٣٧- انظر: د. سيزا قاسم. «بناء الرواية». ص(١٣٤) وما بعد.

٣٨- المرجع السابق. ص(١٥٩).

٣٩- د. حميد لحمداني. «بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي». ص(١٥).

٤٠- جيرار جينيت. «خطاب الحكاية، بحث في المنهج». ترجمة: محمد معتصم. عبد الجليل الأزدي. عمر حلي. ط٢. المجلس الأعلى للثقافة، المغرب ١٩٩٧. ص(١٧٧).

٤١- المرجع السابق. ص(١٩٨).

٤٢- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

٤٣- انظر: المرجع السابق. ص(٢٠١) وما بعد.

٤٤- المرجع السابق. ص(٢٠٣).

٤٥- انظر: المرجع السابق. الصفحة نفسها.

٤٦- المرجع السابق. الصفحة نفسها.

٤٧- مجموعة مؤلفين. «النقد الأدبي». ترجمة وتقديم: د. هدى وصفي. ط١. دار الفكر، القاهر ١٩٩٠. ص(١١١).

٤٨- انظر: خوسيه ماريا بوثويلو إيفانكوس. «نظرية اللغة الأدبية». ص(٢٧١).

٤٩- انظر: سعيد يقطين. «تحليل الخطاب الروائي». ص(٣٠٠).

٥٠- انظر: د. حميد لحمداني. «بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي». ص(٤٩). وانظر أيضاً: سعيد يقطين. «تحليل الخطاب الروائي». ص(٣٠١).

٥١- د. صلاح فضل. «بلاغة الخطاب وعلم النص». ص(٣٠٨).

٥٢- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

٥٣- انظر: د. عبد الله إبراهيم. «السردية العربية، بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي». ص(١٥).

٥٤- انظر: د. صلاح فضل. «أساليب السرد في الرواية العربية». ص(١١) وما بعد.

٥٥- المرجع السابق، ص(١٢).

٥٦- المرجع السابق. ص(١٣).

٥٧- المرجع السابق. ص(٣٣٠).

٥٨- انظر: المرجع السابق. الصفحة نفسها.

٥٩- المرجع السابق. الصفحة نفسها.

٦٠- عبد الله إبراهيم. «المتخيَّل السردي، مقاربات نقدية في التناص والرؤى والدلالة». ص(١١٨).

٦١- انظر: مجموعة مؤلفين. «النقد الأدبي». ص(١١٠).

٦٢- د. عبد الله إبراهيم. «السردية العربية، بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي». ص(١٤).

٦٣- د. صلاح فضل. «بلاغة الخطاب وعلم النص». ص(٢٨٦).

* * *

ابـــداع

شـــعر

من جدل القلب...

محمد علاء الدين عبد المولى

يجتاحني فجرٌ،
زوارقُ رغبتي جنَحَتْ إليك
أصـابعُ النّسيـان فكّتْ عَن ضـفـاف الوقت
أشجارَ الخريف
فتظاهري ضدَّ الحجارة في خطاك
وطالبي الأقمارَ أن تُلقِي وصايا النَور

(*) محمد علاء الدين عبد المولى: أديب وشاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الشعر. من دواوينه «مدائح الجسد».

في أمِّ النّزيفِ
وتقمَّصي مطراً وعودي وعلةً
أوعشبةً، أو وردةً بيضاءَ تحضنُ أختها الحمراءَ
واشتعلي أمامي
زهراءَ، أبني من شذاها بعضَ ما امتلأتْ به روحُ الحطامِ
من أنتِ؟ حتّى أستفيضَ أمامَها كالبحرِ؟ لا تتساءلي
وتجاهلي هذا الجنونَ،
فتلكَ أرضُ بصيرتي اكتشفَتْ نوافذَ فضّةٍ
يتسرّبُ الإيقاعُ منها . . .
أنتِ مائدة الحوارِ،
يداكِ مفتاحُ الكلامِ
وأنا بيوتٌ أُقْفِلَتْ بالحزنِ، فافتتحي
أضيئي كوكبي الأقصى تدلّي من ثريّاتِ الهيامِ
وتجولّي في تيه أعماقي، ارفعي حجرَ الظّلامِ
تجدي المغنّي داخلي جسراً تمرّ عليه قافلة الوجود الرّاحلِ
وإذا عثرتِ على الطّبيعة داخلي
فتقاسميها كلَّها ودعي لروحي فطرةً أولى،
وقلباً ضلَّ عن أسمائه الحسنى
وألفَ فيَّ غيماً للجنونْ
ما زال يبحثُ عن ترابٍ فوقَهُ يرمي تحيّتَهُ،
ليقدر أنْ يكونْ
حرّاً كما ذكرى تفاجئ حارسَ الظُّلماتِ
تدخلُ أيَّ نافذةٍ،

تعيدُ قراءةَ الأشياء، تكسرُ لي المرايا
وتشدّني نحوي فأمسكُ بي،
كأنّي من جديدٍ أكتشفُ
فإذا أنا فخّار أحزانٍ على جدارنه
سالَ الغناءُ البابليُّ،
وفيه يُعتَصَرُ النَّبيذُ،
ومنه تُبْتكَرُ التُّحَفْ
لا تغلقي باب الصَّباح عليَّ، أنتِ صباحُ بابي
منه سأدخلُ نحو أصدائي القديمة،
منه أبتدئُ التّجولَ في ضبابي
لألمَّ ذاكرةً تشظَّتْ في الهواء
أديرُها في الرّيح أطلقُها طيوراً
نحو عائلة القباب
أنتِ التي لا أدَّعي ذهباً لحضرتها،
ولكن أدَّعي غَيّبي بها
لأغيبَ بضعَ مواسمٍ عنّي، وأسهو عن خرابي. . .
فأراكِ عصفوراً بريش بنفسجٍ
ويدَيْن من زهرٍ خجولٍ طازجٍ
وسريرَ أفكارٍ تحطّ عليه أسرابُ الحمامِ
هذا أنا: صيّاد أشواقٍ، وصيّدٌ للصّدى
فخُذي جميع فرائسي الزّرقاءِ والخضراءِ والحمراءِ
والتحفي بأجفاني،
ونامي. . .

. . . .
نامي، ولي صحوٌ فضائيٌّ ولي أرقُ الأنامِ
هبطت مخيّلةٌ معطّرةٌ،
أضاء المخملُ الشفّافُ في جسدِ المجازِ
وشممتُ طيبَ الأرض من نحوِ الحجازِ
وسمعتُ بَوْحَ العاشقين من الخيامِ اللّيّناتِ
وجوههم كدموع آلهةٍ
ورغبتُهُمْ صهيلُ الآلهاتِ
ورأيتُ نفسي بينهم أتلو عليهم ما حفظتُ،
فقيلَ: صمتاً يا فتى. . .
فهنا نقولُ بلا كلامٍ. . .
دعْ عنكَ شيطانَ اليقينْ
اسلكْ متاهَ الشاردينْ
واتبعْ ضلالكَ
وانفصلْ لتنالَ من فصلٍ وصالَكْ
وارجعْ إلينا يا حفيدَ الوَجْدِ،
يا ابنَ اليأس خلاّقاً
كأنّكَ لم تكن ذكرى على جمرِ الغضا
ترخي ظلالَكْ
كم مرّةً نوديتَ: أنتَ على شغَافِ القَلْب
تمشي غافلاً، فاخلعْ نعالَكْ
واقبلْ مزيج الوقت في أبريقِ ساعاتٍ
تعانقُ خمرةً معصورةً بيدِ الدّهورْ

والرّوح بين يديكَ طيّعةٌ ومطْلَقَةُ السُّرورْ
فاسكرْ على الجنبيّنِ،
أين تألقتْ عيناكَ، فالآفاقُ من نارٍ ونورْ. . .
صمتاً إذاً. . . ما للكلام المستحيلِ؟ ومَنْ أحالَكْ؟
قُلنا وقيَّدنا الكلامُ، فلا أبا لَكْ
اسفَحْ جمالَكَ كلَّهُ لتصدّق الأنثى جمالَكْ. . .

. . . .

نامي. . . ولي كبدُ القصيدةِ، مجمَعُ الخمرين فيه:
أنت واللّغة العتيقَهْ
نامي. . . هنا أوراق أحلامي تطير من الأغاني
كلّما حركتُ أوتاري، سمعتُ صدى حريقَهْ
ثمّ انحنيتُ على دماري
نوّرتْ بيتَ الرّوح وقّصتُ الغيابَ على أصابعهِ
أفاقَتْ من مغارتها القصائدُ. . .
كلّ أنثى ظلُّها شعرٌ
وتحتَ لسانها نبعٌ من السِّحر القديم
يضيء وعدَ الياسمينْ
يسقي نبا ت العارفينْ
ورأيتُ صوتك منذراً ومبشّراً
مغزولةٌ كلماتُه بنسيج «مريمَ» أمْنا
قال: انتبه لخطاكَ يا مجنونُ. . .
وانفتحَتْ مخابيء ذكرياتٍ. . .
كلّهنّ يقُلْنَ يا مجنونُ

قلبي أيّها الملعونُ
ضع مزمار حبّكَ في شفاه اليأسِ
واسمعْ نبضكَ المخزونَ في حجرِ البكاءْ
واعزف لكون شرّدَتْ قطعانُه من راحتيكْ
هل كنتَ تبحثُ عنكَ فيكَ،
وأنتَ في الشّرفات - هاربةً - تقيم؟
الأرض فجرٌ آخرٌ لنشيده سجدَ المغنّي
فاذهبْ إليها أيّها القلبُ الموزَّعُ بين أقطاب الرّحى
كالبيدر المنفوش من فرحٍ وحزنٍ
غشتّكَ لاعبةٌ، وباعكَ ساحرٌ،
هل جاء وقتُ الصّمت؟
نامي مرّةً أخرى، لأصحو مرّةً أخرى،
أعلّمكِ السّهرُ؟؟
ضُمّي يديكِ على القمَرْ
ولتسمحي للغيم أن يجلو الفضاءْ
أصغي لإيقاعِ الكواكبِ في السّحَرْ
الكونُ في عينيكِ أصغرُ من حنيني
إلاّ قليلاً، فاستعيني
بالدّاخلِ العاري، أضيئي
محرابَ قلبكِ بالصّلاة مع الشّجَرْ
لا تقرئي كتُباً، وطوفي حول عطرٍ مستترْ
خلفَ الضّمير، فكلُّ وردٍ مستمرٌ
بعبيرهِ... استمعي إلى النّسيان حتّى تذكري

وكُلي من الشّجر المحرّم واكبري
فجَرين . . . وارتدي إلى حجرٍ بذوبه حجَرْ
هذي هيَ الجدرانُ راكعةٌ وراءكِ،
والدّجى شيخٌ جليلٌ ينتظرْ
أنْ تأمريه بالرّحيلْ
هل تبصرين الآنَ زَهْرَ النَّوم نامْ
والصّحوُ صحوٌ منتصر؟
فإذا فتحت الفجرَ بابَ القهوة السَّوداءِ،
وانتشرَ النّعاس على هوائك،
داعبيه بكلّ ما أوتيتِ من «فيروزَ»
أَصغي مرةً أُخرى
سيقْرَعُ بابُكِ الخشبيُّ
يدخلُ شاعرٌ ثملٌ بصحوٍ لا يزولْ
ويقول : ما أشهاكِ هذا الفجرَ،
يا أنثى الرَّبيع، ويا مرتّبةَ الفصولْ
يا حُلُمَ عاشقة رأتْ مطراً ورائي نازلاً
لا تسألي ما سرُّ أسباب النّزولْ
واستسلمي لنبوءة مائية
فاضَتْ على ظمأ الحقولْ
فالأصل : ماءٌ خالقٌ
وأنا ربيتُ على الأصولْ . . .

* * *

ابـــــــداع

شجرٌ يرتدي العاصفة

نزار بريك هنيدي

شَجَرٌ يرتدي ثوبَ عاصفةٍ
راحَ يومئُ لي: لا تَنَمْ
أزفَ الوقتُ
لَم يَبْقَ غير هنيهةِ دمعٍ
ورَجْفَةِ دَمْ.
لكَ أنْ تستعيدَ رَفيفَ البداية

(*) نزار بريك هنيدي: أديب وشاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الشعر من دواوينه: «حرائق الندى».

ما زالَ في الغَمْرِ مَوجٌ
يَحنّ
إلى شهَقاتِ الحروفِ
وهَمسِ النغَمْ

* * *

مَنْ يُطاردُ وَعلَ البراري
إذا ما تَجرَّعَ كأسَ الهوى
وشَرَدْ.
مَنْ يَطيرُ وراءَ الفراشةِ
إنْ رَشفَتْ قطرةً
مِنْ رَحيقِ الجَسَدْ.
مَنْ سيَلثِمُ ثَغرَ الينابيعِ
إنْ هيَ فاضتْ
ومَنْ سيَضُمُّ إليه البراكينَ
إنْ هيَ ثارَتْ
ومَنْ سيَمدُّ يدَيه إلى السيلِ
إنْ فَكَّ عنه القيودَ
وراحَ يَصبُّ الذي عجَّ في صَدرهِ
مِنْ لواعجِ شَوقٍ ووَجْدْ.

* * *

نجمةٌ تقتفي أثرَ البرقِ

أضرَمَت النارَ في قبّة الليلِ
حتى تناثَرَ منها الشَرَرْ.
صوتُ نايٍ
تَغَلغَلَ في جسَدِ الغيمِ
حتى اعتراهُ المَطَرْ.
أقحوانٌ
نما في الجليدِ
فذابَ الحَجَرْ.
شَفَةٌ
ألقمَتْ نَفسَها لخيالِ الحبيبِ الذي
غابَ في يأسِهِ
فحَضَرْ.

* * *

أقفرَ الشاطئُ الأرجوانيُّ
وانكَسَرَتْ دفّةُ القلبِ
صَوتي يُحاورُ أصداءه في القرارِ العميقِ
وعيناكِ رؤيا
وما بين قلبي وعينيكِ تَندلعُ الأغنياتْ.
قلتِ لي
ذاتَ نَسمةِ عطرٍ
سترجعُ لي

فلتسافرْ
إلى حيث سافرَ قبلَكَ
ممّنْ هَوَوا
في مفاتنِ ليلِ الحياةْ.
سوفَ ترجعُ
لا تخشَ منّي عليَّ
فإني
سأنسجُ ساعات عمري
بصنّارتين
منَ الشوق والذكرياتْ.

* * *

موعدٌ
رَسَمَتهُ العشيّات
عندَ تخومِ الخَطَرْ.
أملٌ
ضيَّعتهُ الحبيبةُ حينَ غَفَتْ
في الهزيعِ الأخيرِ من المنحَدَرْ.
حلُمٌ
باتَ يقفزُ من غصنِ العمرِ
حتى انكَسَرْ.

* * *

كانَ موجُ الليالي يُهَدْهِدُ في داخلي
ولَعي بالغموضِ
فأمضي مَعَهْ.
كانَ دفءُ الشروقِ يُدَغْدِغُ شهوةَ روحي
إلى الاتحادِ بروحِ الوجودِ
فأتركُ للشرقِ نافذتي مُشْرَعَةْ.
كانَ سحرُ السهوبِ يُؤَجِّجُ تَوقي
إلى الانطلاقِ
فأضبطُ إيقاعَ قلبي
على وقعِ غزلانها المسرعهْ.
كانت الريحُ تحتي
وكنتُ أُوَجِّهُها دونما قلقٍ
مثلَ عاشقةٍ طيِّعَهْ.

* * *

قلتُ: ما الكونُ إنْ لم يكنْ ملعبا؟
ما الزمانُ إذا لم نُعَلِّقْ على صَدرِهِ
تُرَّهاتِ الصبا؟
ما الوجودُ؟ وما الدهرُ؟
ما العمرُ إنْ لم يكنْ في محيطِ الهوى
مركبا؟

* * *

فشرَعتُ أُحلّقُ دون جناحينِ
أطوي المدى.
وأجوبُ القفارَ لأستنهضَ العشب
من صَخرِها
وأرشّ على الرملِ قَطْرَ الندى.
أستميلُ الكواكبَ لي
فإذا اقتربتْ
رحتُ أُرشقُها بكراتٍ من الثلجِ
حتى تهيمَ على وَجهها في الفضاء
بغيرِ هدى.
أردمُ البحرَ بالوردِ
أطفو على غيمةٍ من هسيسِ البساتينِ
أفرشُ صُوتي فوقَ الوهادِ السحيقةِ
ثمَّ أنيخُ الجبالَ
أمامَ خيامِ الصدى.

* * *

كانت الشمسُ تحتَ يميني
وتحتَ يساري القَمَرْ.
غيرَ أنَّ بخارَ الأنينِ تَصاعدَ حولي
متى؟ كيف؟ مَنْ ذا؟
ومِنْ أينَ؟

واشتبكتْ في رؤايَ الصورْ.
وتلفّتُّ
لا شيءَ غير صفيرِ الغبارِ
ولفْحِ الدخانِ
وغير أزيز الرمادِ
وطَعْمِ الحَجَرْ.

* * *

كيفَ صارَ الذي كانَ؟
أو كيف كانَ الذي صارَ؟
أينَ افترقْنا؟
تُراني توغّلتُ في الوَهْمِ
حين تخيّلتُ عالمنا ماسةً
تتوسّطُ عِقْدَ ملاكْ.
تُراني كَبِرتُ ولم أنتبهْ
والذي كانَ: كنتُ أراهُ بعَيْنَيْ صبيٍ
رمَتْهُ القوافي بسَهمِ الجَمالِ
فعاشَ ليغزلَ من روحِهِ
للقوافي، الشراكْ.
أم تُراها الخفافيشُ ما فتِئتْ
تترصّدُ أفئدةَ العاشقينَ
وتَضربُ حولَ الحياةِ الحصارَ

وترمي بجَوْهَرِها
في مهاوي الهلاكْ؟ .

* * *

قلتِ: سافِرْ
فسافَرتُ حتى مَحَوْتُ المرافئْ.
قلتِ: إقرأ
فكنتُ لعينيكِ أبرعَ قارئْ.
قلتِ لي: عدْ
وكنتُ رَميتُ ورائي
جميعَ حبالِ الطوارئْ.

* * *

أعتمَتْ حانةُ الروحِ
لم يَتَبقَّ من هديرِ الهواجسِ
غيرِ القليلْ.
أعتمتْ شرُفاتُ الهديلْ.
مَنْ يرجُّ الشبابيكَ
مَنْ يَطرقُ البابَ؟
هَلْ مِنْ مُجيبٍ
سوى المستحيلْ.
مَنْ سيزرعُ نيرانَهُ في الصقيعِ
ومَنْ يَحتمي بالرمالِ أمامَ الأعاصيرِ

مَنْ يَهتدي بشعاعٍ
يَسيرُ على حافّةِ الشكِّ
مَنْ يَحتفي بحَميميةِ البَوْحِ
حتى أقاصي العَويلْ . ؟

* * *

كَيفَ » يَنبلجُ الصبْحُ من أُفقِ الكلماتِ
وتَنقَشعُ السحبُ الزائفة
هل يفي اليمَامُ على وَشْوَشاتِ الخَمائلِ
هَلْ يَنجلي الغَبَشُ المتراكمُ
فوقَ مرايا الجداولِ
كيفَ سيَسترجعُ الزهرُ أنفاسَهُ
مَنْ يُعيدُ إلى البحرِ ألوانَهُ
مَنْ لديه الشجاعةُ
كي يَتسلّلَ من فَجوةِ الأمنياتِ
برغم جيوشِ الردى الزاحفهْ؟
لا مجيبَ
سوى شجرٍ
يَتسلّحُ
بالعاصفهْ!

* * *

أزِفَ الوقتُ : قمْ .

لا تنمْ
بيْنَ جَمرِ السؤالِ
وبَردِ الندَمْ.
قمْ
وكنْ شجراً يَرتدي ثوبَ عاصفةٍ
ويُزلزِلُ كهفَ العدَمْ.
قمْ
فما هيَ إلا هنُيهةُ دَمعٍ
ورَجْفَةُ دمّ.
شهقَاتُ حروف
وهمسُ نُغَمْ.
لا تَنمْ.
أزفَ الوقتُ
قمْ.

* * *

ابـــــداع

قصـــة

الموتى لا يعودون

عبد الحليم أبو عليا

لم يكن الشارع خالياً، كما يخطر بالبال. الوقت ضحىً. وجموعٌ من الرجال والنسوة يتكدسون في الشارع المؤدي لسوق الخضرة، امرأة تنوء بحمل أكياسها، عجوز وضع حمولته، وانتحى ركناً ليستريح، صغارٌ يجرّون عربات اكتظت بالأكياس والصناديق. زعيقٌ، ضجيج، حركة دائبة، صراعات، مضاربات، وأصوات الباعة

(*) عبد الحليم أبو عليا: أديب وقاص من سورية، ينشر أعماله في الدوريات المحلية والعربية.

«خذ الحلوة يا بندورة»، «أصابع الست يا خيار». وعبد الستار يسير على رسله، تقوده قدماه، أما عقله فورشة حدادة، مطارق، شواكيش، عراكات، دوامة تحت قشرة المستنقع . . . !

من بين تلك الحشود الكثيفة، كشبح يعرف قصده، برز مديد القامة، نحيفاً، محدودباً، توزع شعره بين السواد والبياض، عيناه غائرتان في محجريهما، استوطنت التجاعيد مساحة وجهه، توجه إلى عبد الستار مباشرة، واضعاً يده اليمنى على لحية تمت على رسلها، أمال رأسه قليلاً، مغمضاً عينه اليسرى، ومحدقاً بالأخرى إلى وجه عبد الستار:

- غير معقول. الله عليك يا دنيا! عبد الستار. لم أتخيل أنني سأعثر عليك بهذه السرعة، وبالصدفة، لك كيف حالك يا أبو عبيد. أما زلت مغرماً بملء معدتك، الله . . . الله يا زمان . . .

- . . . .

- ما بالك يا رجل، كأنك نسيتني.

- لا أعرفك كي أنساك، على كل حال الحمد لله، ما حاجتك؟

- سلامتك يا أبا المراجل . . . لستُ بحاجتك، أنت من يحتاجني، ما دمت حياً.

- أنا؟ مؤكد أنك «غلطان بالنمرة».

- لا بأس عليك، ولكنك لم تقل لي من أين لك كل هذه السكينة، عهدتك قلقاً، حزيناً، عصبيّ المزاج.

- نعم. ؟ وما شأنك بي؟ لا أريد وصاية من أحد، وإن كان بك حاجة، فسيارتي هناك، دع اسمك وعنوانك وحاجتك لدى السائق، والآن دعني بين الناس، فقد خرجت أتلمس نبض الشارع . . .

- هَهْ. . . هَهْ. . . هَهْ. . . هاه، تقول نبض الشارع إذن لا زلت تذكر، حسناً، يا عبد الستار، هذه بداية حسنة لاستعادة حوارنا المغدور منذ عشر سنوات . .

- ليس لدي وقت للحوارات السقيمة، لقد تركت لك ولأمثالك «الجمل بما حمل» فدعني وشأني.

وصل عبد الستار بيته مرهقاً، مصفرّ الوجه، متوتراً، رفض تناول الإفطار على غير عادته، اقتربت منه «حياة» الزوجة الدلّوعة، أحاطته بكل إغرائها، مازحته، ضاحكته، وبقي عبد الستار متجهّماً، منقبض النفس، سلقته الدلوعةُ بنظرة عتاب مريرة، فمنذ زواجهما، مرّ العامان كأنهما شهر عسل، مرح، سعادة، سهرات، فما بالهُ هذا الصباح، تقدمت منه؛ «ما بك عبدي» هل خسرت إحدى الصفقات، انظر إليّ، ألا يعجبك فستاني الجديد، تسريحتي الصباحية، عطري الباريسي، تكلم حبيبي.

- حياة... يا حياة تعرفين كم أحبك، لكن دعيني وهمي الآن.

اضطجع على سريره، تقلب طويلاً... أطلّ عليه، مقطب الجبين. «تتهرب مني يا عبد الستار، بعد خروجي من القمقم لن أتركك تبعد عني أبداً، النوم قطعةٌ من الموت، كما كنت تقول، أليس كذلك، أما اشتقت إلى شوارع القرية وحاراتها،...! والأولاد... نسيتهم هاه... أيكفي أن ترمي إليهم ببعض النقود لتكون أباً لهم، ابنك مالك، تشاجر مع ابن «الوجيه» شجَّ وجهه بحجر، فطرده المدير، طلب حضور وليّ أمره، ذهبت أم العيال لتكفله، أصر المدير على حضور سعادتك شخصياً... رويده أيها السفاح، ابنتك التي قذفت بها إلى سجن ابن العائلة، وهي ابنة أربعة عشر ربيعاً... أسمعت بالجحيم الذي تحياه... أسمعت بالجحيم... كم سنة مضت ولم تزرها، وكيف تزورها وأنت لا تعرف بيتها... ويحك يا عبد الستار... أين تهرب من عذاب ربك يا حاج... يا مؤمن؟ وانحنى عليه بعنف، أمسك بخناقه، رفعه كريشة انهض... انهض يا صاحب المثل والأحزان والإيمان!.

نهض عبد الستار من نومه فزعاً مرهقاً، «لا حول ولا قوة إلا بالله، لا

داعي للهواجس، اليوم برنامجي حافلٌ بالعمل والمواعيد، أرض «سعيد شكري» المجاورة للمزرعة بالانتظار، فقد غدت معروضة للبيع وبسعر زهيد، آه لو كنت أعلم أن حفر الآبار العميقة عندي تخفض أسعار الأراضي المجاورة، لحفرت عشرات الآبار التي تجعل ثمن الأرض لدى الجيران بدراهم معدودة، ولقاء «تخيمان» رجل الأعمال الشهير مساء هذا اليوم».

قام يرتدي ملابسه، وقف أمام المرآة، يسرّح شعره، نظر «يا إلهي... أنت مرة أخرى، ما الذي تريده يا وجه اللعنة...؟!»

- أبداً. مشواراً صغيراً هذا المساء.

- هل جننت يا رجل... مساءً، لدى لقاء مع تخيمان... مع تخيمان هل سمعت؟

- عليك أن تلغي كل مواعيدك يا صديقي، فقد اقترب الشتاء، ورياح الحزن تعصف... أتذكر كم تسكعنا في ليالي الشتاء، نجوب الطرقات والحزن ينهمر، نسير نسير... نسير حتى لا تعود أقدامنا تسعفنا على المسير. نجترّ أحزاننا وما أكثرها... ينهض المخبوء في الأعماق من مرارات وانكسارات وهزائم... ونبكي... نبكي طويلاً.

- أغرب عني يا هذا... «قال حزن قال».

- أتسخر، ألست أنت من أقنعني بأن الحزن يعمد النفوس ويغسلها من أدرانها، كم مرةً قلت لك، حسبنا ما لدينا من أحزان، وأنت أبداً تصر على اجترار الحزن... لا عليك ستتم حوارنا مساءً، تذكر موعدنا عند الغروب السادسة، شارع الذكريات... تذكر هاه!!

- أسمع ثمة أمكنة أخرى وأشخاص آخرون يمكن أن يكونوا أوعيةً لثرثرات الرصيف، أما أنا فلا... لا... لا... لا

أقبلت حياة وقد سمعت صراخ عبد الستار، ما بك يا عبدي تحدث نفسك... لقد تأخرت عن موعدك حبيبي، هرع عبد الستار خارجاً، ألقى

بنفسه في سيارته الحديثة. وانطلق يسابق الريح، ينبغي أن يصل المزرعة قبل تخيمان، كي لا يظن به الظنون، قال حزن. . . قال!

أخرج عليه التبغ، أشعل لفافة على عجل، مج نفساً عميقاً، وراح يسعل سعالاً متواصلاً، أصحيح أنه لا يذكر مديد القامة الأشيب، عشر سنوات مرت بعد أن اعتقل «أبو علي»، في الأيام الأولى، شغل عليه عبد الستار، بحث عنه، وسّط له بعض النافذين دون جدوى، ولأن عبد الستار كان مسؤوله وقف إلى جانب أسرته، كما تقتضي رفقة الخندق الواحد.

شهر. . . شهران، وكرّ الزمان «أبو علي رجل عنيد، لم يلتزم بأوامر التنظيم ونفذّ العملية على عاتقه بدعوى أنه يكره الثرثرة والتنظير، فماذا كان، قبضت عليه السلطات، ساقته إلى جهة مجهولة، وما أكثر مجاهيل هذا المتوسط؟! لقد راعيت شؤون أسرته سنة كاملة ولا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها، طلبات زوجته وأولاده لا تتوقف، كم كنت أقول له؛ ولدان يكفيك يا عبد الجبار، يتفعل ويقول «وطننا بحاجة إلى مزيد من الرجال» ومضى ومن يدري، ربما لغير رجعة، فهل أظل كفيله إلى الأبد. . . ؟!

لا. . . لا. . . لاكفاني ما تحمّلت لأجلهم، يا حاجب. . . يا ولد إذا جاءت أم علي تصرف من عندك.

- وماذا أقول لها يا سيدي؟

- قل لها: المعلم مشغول، لديه اجتماع، مريض مسافر بمهمة خارج البلد، استشهد، مات، قل لها أي شيء المهم ألا أراها. . . مفهوم. صرخ عبد الستار، نعم لتعتبره أم علي قد مات، لقد مات كثيرون غيره وتغيرت الدنيا بأسرها، من كان يقول أن عبد الستار القادم من أعماق الريف يغدو من أصحاب رؤوس الأموال، عقارات، مزارع، سيارات، سبحان مغيّر الأحوال! من رصيف الجوع والحرمان إلى شارع الغزلان المحشوّة، الله. . . الله!

ليذهب علي وأبو علي إلى الجحيم، الفرص لا تلوح مرتين، والموتى لا يصحّ أن يعودوا، فليس من العدل أن نبكيهم مرتين أنا لم أهجر القرية وأم صابر وأتزوج حياة لأنعش ذاكرة الشقاء، لا وألف لا.

أشعل لفافة ثانية، أدار مسجلة السيارة، «إنسى الدنيا وريح بالك. . . إوعى اتفكر باللي جرالك، إنسى الدنيا» بلا عبد الجبار بلا همّ. . . «قال حزن قال، يلعن أبو اللي يموت من خاطره».

تصفع مسامعه صرخات، جلبة رهيبة، ينظر عبد الستار في مرآة السيارة الجانبية. إنه هو ابن اللعينة يجري خلف السيارة، كمارد قطع سلاسله «يا عبد الستار. . . يا أيها المارق الأفاق. . . توقف وإلا قتلتك» يلمحه مهرولاً بسرعة رهيبة لكن ما هذه الأنياب الوحشية التي برزت على جانبي وجهه، وعيناه جاحظتان تثيران الرعب في النفوس، إنه يلوح بقبضته مهدداً «ويله من أين أتت له كل هذه القوة وهذه السرعة. . . إنه يكاد يطير. . . بل يطير فعلاً، ثم لماذا يطارده هو بالذات؟!» يزيد عبد الستار سرعة السيارة. يقفز عبد الجبار على ظهرها، تمتد يده الثقيلة «إلى أين يا عبد الستار. . . تتهرب من موعدنا» يستدير إلى الصوت تختفي اليد بسرعة، يوقف السيارة فجأة، ترتج أركانها، يلمحه يتدحرج عن ظهرها يهمس:

«الحمد لله خلصنا منه» وابتسم لنفسه وقد تحسس مسدسه على خصره، لقد تخلص من كل ما يمتّ إلى مرحلة الشقاء بصلة، عدا هذا المسدس، لكنّ هذا المسدس أصبح مختلفاً عنه في السابق، فقد أصبح مرخصاً أنيقاً، ويا عبد الجبار أذكرك أنه نفس المسدس الذي كتم أنفاس النمرود «أبو لوز» وأنت يا أبو علي أصبحت بعد السجن أضعف من «أبو لوز» النمرود احتاج ست طلقات ليلفظ عناده ومشاكسته، وأما أنت أيها

الديناصور المنقرض فلن تحتاج أكثر من طلقة واحدة. . . ! واستراح لتلك الفكرة، رفع صوت جهاز التسجيل «مين الهنا يبقى قصاده. . . وتشغله عنه همومه» الله يرحمك يا عبد الوهاب!

يطلق لسيارته العنان، تكاد العجلات تحلق في الفضاء، ينظر في المرآة ثانية، يتنفس الصعداء مالي ومال الحزن أنا، بالكاد ودعت أيام الشقاء وتخيمان مستميت على صفقة التماثيل القديمة لسوف يدفع الكثير، حتى المزرعة سأبيعه إياها، إن كان لا يزال راغباً بها، كذلك أرض القرية التي لم تعد تؤتي أتعابها أو تغطي حتى النفقات، ولينفع أم صابر وأولادها أخوالهم ألا يقولون «ثلثا الولد لخاله» فليكن ثلث الخال لابن أخته. . . !!

قادم إليك يا تخيمان أضيع العالم بأسره ولا أضيع موعدك، مكاسب الصفقة سوف أوظفها في سويسرا، إذ لا بد من توسيع النشاط إلى الخارج، حيث الكسب الوفير، الأمان، وأما البلد فهي وإن بنى ثروته منها وعلى حسابها، فإنها تذكره بأيام الشقاء، وخاصة ابن «الشـ. . .ـة» عبد الجبار. . . !!

قليلاً ويصل المزرعة، ها هو وادي المرجومين السحيق، على كتفه الغربي تتربع المزرعة الجميلة، لماذا يا ترى يسمونه وادي المرجومَيْن، أليسَ من الجائز أن يكون حارسا القلعة الجبلية معذورين في تسليمهما سر القلعة للخصم؟، ألا يشكل الفقر والظلم مبررات موضعية لما فعلاه؟ أية قسوة عاناها المسكينان؟ يلقى الحارسان في الوادي ورجماً حتى الموت، لماذا لا يتفهم الناس أن الحاجة كفر، يتنبه عبد الستار لنفسه، خفض صوته «والله لو سمعك عبد الجبار، لدق عنقك بيديه سيصرخ بك؛ الوطن أعزّ من النفس، أغلى من الولد، والحاجة تستوجب بذل الجهد لدفعها، لا الكفر يابن

الحرام، تموت الحرة ولا تأكل بثدييها» لا بأس . . . لا بأس إن الناس ينتقمون أحياناً من الجاه والعزّ بالألقاب الاستفزازية «قال وادي المرجومِين . . . !!

رمش عبد الستار بعينيه، دعكهما، اتسعت حدقتاه، لقد ظن أنه خلّفه جثةً هامدة، لمحه، يقف له عند المنعطف إنه «حيّ الموت» إنه عبد الجبار بشحمه ولحمه، يقف له طويلاً مخيفاً، ضارياً كوحش جائع، يمد له يده مستقبلاً، مقهقهاً، يسرع عبد الستار يغلق عداد السرعة سينجح هذه المرة، ثوان معدودة، ووداعاً لمشاوير الحزن والعناء، لقّم مسدسه . . . ثوان . . . وانفجرت ضحكات تخيمان تجلجل في الوادي . !

* * *

ابـــداع

بطاقة حمراء

معـن عاقـل

توقفت السيارة أخيراً بعد أن تجاوزت شارة المرور بحوالي الأربعين متراً.

نزل السائق بسرعة وهو يحمل أوراقاً ثم اتجه نحو الشرطي الذي أسند دفتراً على دراجته النارية وراح يكتب.

من داخل السيارة، أخذت ستة عيون تراقب الحركات المتوترة ليدي الشرطي ومحاولات

(*) معن عاقل: أديب وقاص من سورية، له العديد من الأعمال الأدبية والترجمات.

السائق اليائسة. منذ هنيهة، كانت سيارتهم منطلقة كالسهم وسط دهشة السائقين الآخرين الذين ألفوا تلك السرعة من السيارات الحكومية الخاصة، أما من سيارة أجرة عامة...

خيم القلق على الوجوه الثلاثة حين شاهدوا السائق يعود متمهلاً وعلى وجهه ترتسم إمارات الخيبة. صعد السيارة وصفق الباب بعصبية.

- سألت المرأة بصوت ملهوف: ماذا حدث؟ ما بك؟

تنهد بعمق وأسند رأسه على يده وقال متأففاً: أوف... سيحجز السيارة.

نظرت المرأة إلى الساعة وتسمرت في مكانها. إنها الواحدة تقريباً. هذه المفاجأة أزالت ظلال الفرح عن وجهها المحروث بأخاديد الزمن. غارت عيناها في محجريهما وخمد بريقهما. كادت الدموع تطفر من عيون الشاب والفتاة الجالسين في المقعد الخلفي، ولم يعد بوسعهما التفوه بأية كلمة.

حاول السائق أن يقطع بُرْهَةَ ذهولها التي بدت طويلة: عرضت عليه مبلغاً كبيراً لكنه رفض. أخبرني أن هنالك ضابطاً يراقب من الطرف الآخر للشارع. قلت له إننا...

توقفت الكلمات في حلقه فأشاح بوجهه نحو الجهة الأخرى. كانت السيارات التي تجاوزها منذ قليل تمر تباعاً. خال أنها تثأرُ منه وأن نظرات السائقين العابرة تشمت بهم.

فجأة، صرخت المرأة بتحدٍ: البطاقة!.. أين البطاقة؟..

أخذ السائق يفتش جيوب سترته على مهل.

- حثته من جديد: أعطني البطاقة... بسرعة...

اختطفتها من يده وأسرعت بالنزول من السيارة. هرولت متجهة نحو الشرطي وهي تلوح له ببطاقة حمراء. انتبه لها الشرطي واستغرب الأمر لأنه ليس من عادة الركاب بأن يتدخلوا في العلاقة الخاصة التي تربطه

بالسائقين . فما بالكم أن تتدخل فيها امرأة مسنة ينوف عمرها على الخمسين عاماً وعلى محياها يرتسم الشقاء وخيبة الأمل!!!

حين وصلت إلى الشرطي حيته بصوت مبحوح فرد عليها بعجرفة محاولاً أن يتهرب من توسلاتها المتوقعة . لكنها عاجلته بالبطاقة الحمراء أمام وجهه قبل أن يستدير، وصاحت فيه بصوت شرس «أترى هذه البطاقة؟ . . . منذ ست سنوات أحلم بالحصول عليها . . . إذا حجزت السيارة الآن . . .»

توقفت عن الكلام لبرهة، وقبل أن تتابع، ابتلعت ريقها وحاولت أن تقهر دمعتين حبيستين في مؤقي عينيها . استطردت وقد تهدجت نبرة صوتها رغماً عنها «وإذا حجزت السيارة الآن . . . قد لا أحصل على أخرى إلا بعد سنوات . . .»

دفع الفضول الشرطي إلى تناول البطاقة . قلبها بين يديه وقرأ الملاحظة المدونة في الأسفل «البطاقة شخصية ويمنع استخدامها إلا في اليوم الذي صدرت فيه»

لم تعد عيناها المعلقتان بشفتيه تأبهان للدمعتين اللتين انفرطتا من بين جفونها وانسابتا على وجنتيها .

حدق الشرطي فيها مذهولاً وكانت تغضنات وجهها قد أصبحت لحاء شجرة معمرة، وفي نظرتها رجاء مشوب بكبرياء أم جريحة . لم يطق الشاب والفتاة المشهد، فأشاحا بوجهيهما عن زجاج السيارة .

سألها وهو ما يزال شارداً: «من هو؟

- ابني

- ومنذ متى؟

- منذ ست سنوات»

كأنه استيقظ من غفلته، تراجع جذعه إلى الخلف قليلاً وقال مذعوراً:

«ولم تريه ولا مرة؟!

– ولا مرة

– وماذا فعل؟

– سياسي. . . »

نظر إلى ساعته. إنها الواحدة وخمس دقائق. حسم أمره بسرعة. ناولها البطاقة وأوراق السائق. وفيما كانت الوجوه الثلاثة تتابعها وهي تعود راكضة، نزع الشرطي من دفتر المخالفات ورقة وراح يمزقها. ثم رماها نحو الضابط الجالس أمام مقود سيارته على الطرف الآخر من الشارع. كان يعلم أن رئيسه لن يغفر له تهاونه.

انطلقت السيارة بسرعة جنونية نحو السجن المشيد في مكان ناءٍ عن المدينة. كان عليهم أن يصلوا قبل الساعة الثانية كي يستفيدوا من البطاقة.

ظل الشرطي يتساءل، وهو يقضي عقوبة السجن الانضباطية، هل وصلت تلك المرأة في الموعد المحدد. كان عزاؤه أن أمه ليست بحاجة إلى بطاقة حمراء كي تزوره. لكنه بات يستيقظ مذعوراً في بعض الأحيان، فقد كان يرى أمه في منامه وهي تقف أمام باب سجنٍ ناءٍ عن المدينة، تلوح ببطاقة حمراء دون أن تستطيع الدخول.

بعد عودته إلى عمله، بحث الشرطي طويلاً عن تلك السيارة كي يسأل سائقها عن مصير المرأة، لكنه لم يعثر عليها.

* * *

النص الأدبي بين الكتابة والتلقي قراءة في الاتجاهات الروائية العربية بالجزائر

د. عمار زعموش

توطئة: لقد شهد النقد الأدبي في النصف الثاني من هذا القرن محاولات عديدة لتطوير أفكار الشكلانيين الروس ودي سوسير وبيرس وغيرهم بغية إعادة الاعتبار للنص والوقوف أمام الدراسات التاريخية والخارج نصية. ومن ثم وجه أصحاب تلك المحاولات التجديدية تفكيرهم نحو

(*) د. عمار زعموش: باحث من الجزائر، دكتوراه في الأدب العربي، استاذ في معهد الآداب واللغة العربية بجامعة قسنطينة، رئيس تحرير مجلة الآداب. من مؤلفاته «دراسات في النقد والأدب».

النص مؤكدين استقلاليته وموضوعيته، ومحاولين تقديم مجموعة من الأفكار الجديدة التي تنبني على إلغاء بعض المفاهيم والمقولات النقدية السائدة، كإلغائهم «مقولة الوظيفة» التي تستند إليها الاتجاهات المضمونية، وسعيهم المستمر إلى إلغاء الحدود الفاصلة بين الأجناس الأدبية «ودمجها ببعضها البعض وإعادة هيكلة البعض الآخر، فوُلدت نظرية الخطاب ونظرية النص كتعبير عن رفض لمقولة الأجناس الأدبية، ومن كل ذلك وُلدت نظرية الكتابة»[١]. واستكمالا لأطراف العملية التواصلية وُجِّه الاهتمام نحو المتلقي باعتباره الطرف الذي كان غائبا، وباكتمال الحلقة المتمثلة في المؤلِّف (المبدع) والمؤلَّف (النص) والمتلقي (القارىء) تم «إلغاء مفهوم النقد واستبداله بالقراءة، فوُلد القارىء ومات المؤلف على حد تعبير رولان بارت»[٢].

وانطلاقا مما سبق ذكره تسعى هذه المداخلة إلى تقديم التصور الجديد لعلاقة النص بالمتلقي من خلال قراءة الاتجاهات الروائية العربية في الجزائر، وهو الأمر الذي يستلزم تحديد دلالة العناصر الأساسية لموضوع المداخلة (النص، الكتابة، التلقي) قبل الحديث عن العلاقة بينها.

مفهوم النص:

ماهو النص؟ إن طرح مثل هذا السؤال يستمد مشروعيته مما نلحظه ومنذ مدة غير قصيرة من انتشار لاستعمال مصطلحي النص والخطاب في الكتابات الإبداعية والنقدية العربيتين وبصورة ملفتة للنظر. ففي المجال الإبداعي نجد بعض المؤلفات الإبداعية المنشورة لم تعد تكتفي بالإشارة إلى الجنس الأدبي الذي تنتمي إليه وحده بل تضيف إليه مصطلح (نص)، من ذلك مافعله محسن الموسوي في وصف روايته «أوتار القصب» بأنها «نص روائي»[٣]. أو قد يتم التخلي كلية عن الإشارة إلى الجنس الأدبي والاكتفاء بمصطلح نص، وهو مافعله القاص أدوار الخراط في مجموعته القصصية «ترابها زعفران» حين وصفها بأنها «نصوص أسكندرانية»[٤]. والأمر نفسه نجده في كثير من عناوين المؤلفات النقدية التي توظف إما مصطلح (النص)

كما هو الحال في كتاب يمنى العيد «في معرفة النص»، واعتدال عثمان في «إضاءة النص»، وعبد الله محمد الغذامي في «تشريح النص» والهادي الطرابلسي في «بحوث في النص الأدبي» وسعيد يقطين في «انفتاح النص الروائي»، أو قد تستعمل مصطلح (الخطاب) كما في كتاب عبد الملك مرتاض «بنية الخطاب الشعري»، وسعيد يقطين في «تحليل الخطاب الروائي»، وغيرهما.

هذا التزاوج بين مصطلحي النص والخطاب ومحاولة الانفلات من دائرة الأجناس الأدبية أوجد نوعا من اللَّبس والغموض لدى القارىء، الذي غالبا ما يستند في قراءته للعمل الإبداعي إلى خزينه المعرفي وإلى خصوصيات الجنس الأدبي الذي يخلق سياقه وشفرته الخاصين به. وفي ضوء هذين العنصرين يمارس القارىء عملية فك رموز العمل الإبداعي، خلافا لما نجده في التصور الجديد الذي يسعى إلى إذابة الفواصل بين مختلف الأجناس الأدبية دون تحديد خاصيات هذا النوع الجديد من الكتابة الذي يوصف بـ «النص».

ومما زاد الأمر تعقيداً أن الباحث عن تعريف للنص يصطدم بالكم الهائل من التعريفات المتنوعة والمختلفة الناتجة عن طبيعة النص التعبيرية التي تجعله يتصل بعدة أنماط تواصلية أخرى. فالنص كما يرى فاضل ثامر «لم يعد يقتصر على دلالته المعجمية والاصطلاحية المعروفة، بل راح يكتسب دلالات جديدة، ويتداخل مع عدد من المصطلحات المجاورة مثل مصطلحي الخطاب والعمل أو الأثر الأدبي»[٥]. وبما أن غاية هذه المداخلة ليست متابعة تلك التعريفات المختلفة وعرضها ومناقشتها، فإننا نكتفي بالوقوف عند مصطلح النص بمفهومه الأدبي والنقدي الذي هو كما يقول جون لوي هودبين: «الكائن الموجود أو العمل اللغوي المكتوب، فهو يمتلك استقلاله الذاتي وذلك لأنه يبتدىء من نقطة معينة وينتهي في نقطة معينة أخرى. وهو لكي يكون نصا لابد له من وسيلة هي اللغة، وحتى يتميز عما هو غير نص،

لابد أن يكون مكتوبا»[٦]. فهذا التعريف يكشف عن بعض خاصيات النص كاقترانه باللغة باعتباره منتوجا لغويا، وبالكتابة، الشيء الذي يبعد عن دلالته التعبير غير اللغوي وكذلك التعبير الشفوي، كما يسمه بالانغلاق بفضل سمته «الكتابة الأيقونية التي لها بداية ونهاية»، والتي توفر له استقلاله الذاتي. وهذا ما يبعدنا عن تعريفات بعض اللسانيين الذين يقصدون بالنص كل ملفوظ منطوقا كان أو مكتوبا باختلاف حجمه وزمنه[٧]. وهو التعريف الذي يقدمونه للخطاب أيضاً باعتبار الخطاب تقتصر دلالته عند بعض النقاد والدارسين على المظهر الشفوي للتعبير وهو ماذهب إليه صلاح فضل حيث يقول: «لنطلق كلمة نص على كل خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة. إن هذا التثبيت أمر مؤسس للنص ذاته ومقوم له»[٨]. وإن كان فان دايك يميز بين النص والخطاب على أساس أن النص يمثل البنية العميقة المجردة وهي البنية التي يسهم القارىء في إنتاجها لأنها تمثل المظهر الدلالي، بينما الخطاب هو عكس ذلك أي يمثل البنية الحسية السطحية المجسدة للنص، وهو ما يعني «أن النص وحدة مجردة لاتتجسد إلا من خلال الخطاب»[٩]. وهو ماذهب إليه أيضاً سعيد يقطين حين اعتبر «الخطاب هو . . . فعل الإنتاج اللفظي ونتيجته الملموسة والمسموعة والمرئية، بينما النص هو مجموع البنيات النسقية التي تتضمن الخطاب وتستوعبه»[١٠]. مما يؤكد على أن العلاقة بين النص والخطاب هي علاقة ارتباط وتكامل. وإن كان هناك من يرى أن الخطاب في ذاته له دلالتان مختلفتان، دلالة أولى وتعني «إنه شبكة من التصورات المنهجية والمطردة. ودلالة ثانية وتعني الجنس الأدبي ويكون بذلك الخطاب الروائي هو جنس الرواية ونوعها . . في المستوى الأول ندرس النقد الروائي كتخطيب الرواية وبالتالي فهو تاريخها الحقيقي المعرفي، الذي يحدد رؤياتها المتعددة . . . أما المستوى الثاني المتعلق بالنوع الأدبي فندرس فيه الرواية ومكوناتها الأساسية»[١١]. ويبدو أن الدلالة الثانية هي الأكثر استعمالا في النقد العربي، وهي تلتقي في تصورها مع ماذكرناه حول علاقة النص

بالخطاب. وإن كان هذا لاينفي وجود من يستعمل الدلالة الأولى التي أطلق عليها الباحث مصطلح «تخطيب روائي» إذ يقول «هناك إذن تخطيب روائي وخطاب روائي يجمع بينهما النص اللغوي القابل للتعدد والاختلاف تأويلا وتفسيراً وتحليلاً»[١٢]. ويضرب مثالا لهذا النوع التخطيبي بـ(الواقعية) التي يراها تخطيبية لأنها اهتمت بالمعطيات الخارجية والمقاصد السياسية والأيديولوجية، وأهملت الجانب الفني.

وإذا كانت هذه هي علاقة النص بالخطاب فإن علاقة النص بالعمل الأدبي تبدو من خلال تعريف بعض النقاد للعمل الأدبي علاقة تعارض وتمايز، حيث يذهب إديث كيرزويل إلى القول: إن «العمل هو الموضوع المنجز الذي يتكون من كتابة منغلقة على نفسها، على عكس النص الذي صار مجالا منهجياً لانعرفه إلا في نشاط القراءة أو في نشاط إنتاجنا له»[١٣]. فهو يسم العمل بالانغلاق لوضوح معانيه وانتظامه ضمن تصور تعبيري منهجي محدد، الأمر الذي يجعل من القارىء مجرد مستهلك يتسم بالسلبية، خلافاً للنص الذي يمثل حالة الانفتاح ولايتحقق وجوده إلا بفعل القراءة. فالقراءة/ الكتابة هي أساس التمييز بين النص والعمل الأدبي. ولايلتقي هذا المفهوم مع ماذهب إليه رولان بارت في تقسيمه للنص إلى نوعين: النص الكتابي والنص القرائي، فالأول هو «نص يمثل الحضور الأبدي، والقارىء أمام النص ليس مستهلكا، إنما هو منتج له، والقراءة فيه هي إعادة كتابة له. وهذا النص هو حلم خيالي من الصعب تحققه وإيجاده ولكنه مع ذلك مطلب سام للأدب». أما النصوص القرائية التي تطغى على الأدب هي نصوص تتصف بأنها (نتاج) لا (إنتاج) وهي الأدب الكلاسيكي الذي من الممكن أن يقرأ فقط دون أن تعاد كتابته»[١٤]. ولعلنا نجد فيما ترجمه عبد الله محمد الغذامي نقلا عن ملخص لليتش حول مقالة رولان بارت المعنونة بـ«من العمل إلى النص» والتي نشرها عام ١٩٧١ ما يوضح التمايز الموجود بين العمل والنص، حيث جاء مايأتي:

١ - يتم التفاعل مع النص في فعالية شاملة من العطاء اللغوي وذلك نقيض (العمل) الذي هو تقليدي.

٢ - النص يتحدى كل حواجز العقلانية والقرائية وقواعدهما وبذلك فهو يتجاوز كل التصنيفات والطبقات التقليدية.

٣ - يتمثل النص في التحول اللامحدود للمدلولات من خلال التحرك الحر للدال الذي يفلت بطاقة لاتحد، ولذا فهو غير قابل للانغلاق أو التمركز.

٤ - يحقق النص حدا غير قابل للتحجيم من الدلالات الكلية لأنه مبني من الاقتباسات المتداخلة مع النصوص الأخرى، ومن الإرجاعات والأصداء، ومن اللغات الثقافية - التي هي غامضة الهوية وغير قابلة للرصد - ولذا فالنص إنما يستجيب للانتشار فقط (Diss'emination) (أي أن يُنثَر في النصوص اللانهائية التي تداخلت معه).

٥ - تصدير النص باسم المؤلف لم يعد رمزاً لأبوته للنص وليس ذلك يميزه. فالمولف ليس هو البداية للنص ولاهو غاية له، ولكن المؤلف يستطيع أن يزور النص كضيف عليه فقط.

٦ - النص مفتوح، ومطلق للخروج، والقارىء ينتج النص في تفاعل متجاوب لافي تقبل استهلاكي.

٧ - النص مهيأ لطوباوية (يوتوبيا) ولحالة اللذة الانتشائية (من متلقيه)»[١٥].

النص والكتابة:

والتركيز على الخطية والكتابة في تعريف النص يكشف على أن مفهوم الكتابة لم يعد منحصراً في تلك الأشكال والرسومات الخطية التي يتم بواسطتها تجسيد اللغة الشفوية لتخرجها من دائرة الخطابية إلى دائرة النصوصية وتضمن لها استمراريتها وخاصيتها التواصلية، وإنما أصبح لها دورها ومكانتها في بنية النص وفي إنتاج دلالته، بفضل استيعابها للغة

وتجاوزها لها بإعطائها قوة الانفصال عن سياقها. وهو ما يؤكده جاك ديريدا الذي يعد من بين أبرز النقاد الذين أولوا أهمية للكتابة من خلال تمييزه بين نوعين من الكتابة، الأولى تتكىء على ماسماه بـ (التمركز المنطقي) أو العقلي، وينحصر دورها في توصيل الكلمة المنطوقة وتثبيتها، لأن الارتكاز فيها يكون على المدلول بوصفه يمثل الحقيقة الموجودة خارج اللغة. أما ثانيتهما فهي الكتابة المعتمدة على (النحوية) وتتمثل في كتابات ما بعد البنيوية أو التفكيكية والتي انتقل الاهتمام فيها إلى «علم النحوية» كأساس «لعلم الكتابة»، وفيها يتم التركيز على «الأثر» الذي يعد القيمة الجمالية التي تعمل كل النصوص على تحقيقه. وتركيز جاك ديريدا على الكتابة بمفهومها الجديد يدل على ما للكتابة من دور في تشكيل الأبعاد الدلالية للعلامة وفي إنتاج اللغة. ذلك أن العلامة المكتوبة حسب دريدا تتميز بالخصائص الآتية: «إنها أولا بوصفها علامة مكتوبة، يمكن أن تتكرر رغم غياب سياقها، وإنها ثانياً قادرة على تحطيم سياقها الحقيقي وتقرأ ضمن أنظمة سياقات جديدة بوصفها علامة في خطابات أخرى، وإنها ثالثاً، تكون فضاء للمعنى بوجهين، الأول قابليتها الانتقال إلى سلسلة جديدة من العلامات، والثاني قدرتها على الانتقال من مرجع حاضر إلى آخر، وهذه سمات خاصة بالكتابة لايمكن للكلام أن يمتلكها»(١٦).

هذه السمات وغيرها أسهمت في تقليص الفوارق بين الكتابة والنص حتى أضحى الكثير من النقاد والدارسين يستعملون المصطلحين بمعنى واحد.

النص والقارىء:

وإذا كان هذا مفهوم النص وعلاقته بالخطاب والعمل والكتابة، فإن تحقق الوجود الأدبي للنص يبقى مرتبطاً بالقارىء الذي يحقق عملية التلقي، ومن ثم فعل التواصل الأدبي. وهو مسعى النقد الجديد الذي أعطى القارىء

دوره في تحديد أدبية النص وفي إعادة صياغة النظرية الأدبية على أساس التفاعل الكائن بينه وبين النص. يقول ج. أليس: «إن النص لايصبح نصا أدبياً إلا إذا استعمل بوصفه أدباً عند جماعة من القراء، أي عندما يضع المستقبلون المعاصرون النص في إطار أفق محدد للقراءة»[١٧]. وهو مايعني أن مفهوم القارىء أو المتلقي قد عرف تغيرا، فهو لم يعد مجرد مستقبل سلبي للنص يدعى وببساطة (المرسل له) أي المفعول به، بل صار فاعلاً يمارس فعل خلق النص ومانحاً إياه دلالته ووجوده. «وأصبحت سيرورة القراءة تدرك كتفاعل مادي محسوس بين نص القارىء ونص الكاتب». كل ذلك كان نتيجة بروز (نظرية التلقي) التي كان لها فضل نقل مركز الاهتمام من النص إلى المتلقي والتركيز على العلاقة التفاعلية بينهما.

ولاتسعى هذه المداخلة إلى هذه النظرية باتجاهاتها المختلفة ولا الحديث عن أنواع القراء ومستويات القراءة فذلك أمر يحتاج إلى مجال آخر، وإنما هدفها إعادة النظر في بعض المقولات النقدية انطلاقاً من هذا التصور المحدد للنص. ونكتفي هنا بالوقوف عند قضية واحدة وهي تصنيف الرواية إلى اتجاهات أدبية كنموذج لعملية التلقي.

القارىء والاتجاهات الروائية العربية في الجزائر:

لقد دأب الدارسون ونقاد الرواية العربية في الجزائر إلى تصنيفها ضمن اتجاهات أدبية محددة، مستندين في ذلك إلى بعض المناهج النقدية، حيث ذهب المرحوم محمد مصايف في كتابه« الرواية العربية الجزائرية الحديثة بين الواقعية والالتزام» (صدر ١٩٨٣) إلى تقسيم دراسته إلى عدة محاور خص الأول منها إلى ماسماه بـ «الرواية الأيديولوجية» التي يقصد بها تلك الكتابات الروائية التي نهج فيها أصحابها المذهب الواقعي الاشتراكي، ولذلك درس فيها روايتي «اللاز» و «الزلزال» للكاتب الطاهر وطار الذي يمثل في نظره هذه الواقعية برؤيته الاشتراكية الواضحة وموقفه الأيديولوجي. وتناول في المحور الثاني «الرواية الهادفة» فدرس فيها «نهاية

الأمس» لعبد الحميد بن هدوقة و «الشمس تشرق على الجميع» لإسماعيل غموقات و «نار ونور» لعبد الملك مرتاض. وخص المحور الثالث لـ «الرواية الواقعية» الممثلة بـ «ريح الجنوب» لعبد الحميد بن هدوقة و «طيور في الظهيرة» لمرزاق بقطاش. وتناول في المحور الرابع رواية «الطموح» لعرعار محمد العالي، التي يرى أنها تمثل «رواية التأملات الفلسفية» باتجاهها إلى البحث في شؤون الفكر والحياة والموت والخلود. ثم درس في المحور الأخير «الرواية الشخصية» ممثلا لها بـ «مالا تذروه الرياح» لعرعار محمد العالي.

وبما أن مجال مداخلتنا لا يسمح بتقديم الكتاب ومناقشة الآراء الواردة فيه، فإننا نكتفي بتسجيل بعض الملاحظات النقدية حول جوانب من الدراسة مرتبطة بموضوع حديثنا من ناحية وتثير بعض الإشكاليات من ناحية أخرى. من ذلك الشطر الثاني من عنوان الدراسة الذي يوحي بشيء من التناقض، فعبارة «بين الواقعية والالتزام» تجعلنا نحس وكأن المصطلحين النقديين متناقضان، بينما هما في الحقيقة متكاملان وعلى درجة كبيرة من الاتساق، خاصة وأن الناقد في هذه الدراسة قد نظر إلى الالتزام من حيث مفهومه العام. كما أنه لم يحدد ما الذي يقصده بمصطلح «الواقعية»، على الرغم من أنه خص المحور الثالث لـ «الرواية الواقعية». إلى جانب ذلك فإن تصنيفه للروايات المدروسة ضمن تلك الاتجاهات التي تحمل أسماء مصطلحات نقدية جديدة مثل (الرواية الأيديولوجية، الرواية الهادفة، رواية التأملات الفلسفية . . .) تضع القارىء أمام إشكاليات لا تقل عن الإشكالية السابقة لعدم تحديده مدلولات المصطلحات النقدية تحديدا دقيقاً. فالأيديولوجية مثلا، من المعروف عنها أنها لا يخلو منها أي عمل أدبي، وبالتالي من المفروض على الناقد تجنب مثل هذا المصطلح الفضفاض، وذلك بتحديد نوعية الإيديولوجية المقصود في عنوان المحور، ذلك أن جميع الروايات التي درسها الناقد هي في حقيقتها تصدر عن موقف أيديولوجي لكاتبها سواء كان ذلك عن وعي منه أو دون وعي. والقضية تزداد تعقيداً أكثر عندما ننتقل إلى

المحور الثاني الذي عنونه بـ «الرواية الهادفة» حيث لم يوضح الناقد أيضا ما الذي يقصده بهذا المصطلح. وهل الرواية الأيديولوجية غير هادفة؟ وتستمر الإشكالية في المحور الثالث المعنون بـ «الرواية الواقعية» لتبدو هذه المصطلحات وكأنها متناقضة. ومما زاد الأمر إشكالاً أن الناقد درس رواية «نهاية الأمس» لعبد الحميد بن هدوقة ضمن محور «الرواية الهادفة» ودرس رواية «ريح الجنوب» للكاتب نفسه ضمن محور «الرواية الواقعية»، في الوقت الذي يقرر فيه أن الروايتين متشابهتان إلى حد بعيد، حيث يقول : «وكان بإمكان المؤلف أن يسجل التشابه ذاته بين رواية ريح الجنوب ورواية نهاية الأمس التي سنخصص لها هذا الفصل والتي إن هي إلا امتداد طبيعي للرواية الأولى وتطور ببعض مواقفها الأساسية في إطار الواقعية النقدية.

إن رواية نهاية الأمس لا تختلف عن سابقتها لا في المحور العام الذي تدور حوله أحداث الرواية ولا في الشخصيات، وإن طرأ بعض التحوير على أدوار بعض هذه الشخصيات، ولا في الخط الأيديولوجي العام للمؤلف الذي هو الإصلاح دائما حتى وإن اكتسى هذا الخط نوعا من الحدة واقترب من أجل ذلك من الأيديولوجية الاشتراكية. ويتضح هذا التشابه بين الروايتين في عدد الشخصيات نفسه وفي اهتماماتها ومهامها بصفة عامة[١٨]».

وأمام هذا التشابه الذي يصرح به الناقد لم نجد مايسوغ له تصنيف الرواية الأولى ضمن محور «الرواية الهادفة» والثانية ضمن محور «الرواية الواقعية»، لاسيما وأن بعض هذه الإشكاليات قد سبق وأن درسها بتوسع في كتابه الهام «دراسات في النقد والأدب»(١٩٨١).

ومسايرة لهذا الاتجاه التصنيفي للرواية الجزائرية جاءت دراسة الكاتب والناقد واسيني الأعرج الموسومة بـ «اتجاهات الرواية العربية في الجزائر»، حيث درس فيه تطور هذا الفن في الأدب الجزائري والبحث في أصوله «التاريخية والجمالية» مستندا في ذلك إلى المنهج الواقعي الاشتراكي الذي يربط الفن بالواقع وينظر إليه من خلال تأثير البنى التحتية في البنى الفوقية

وانعكاس تلك العملية الجدلية بين البنيتين في العمل الأدبي. ومن ثم خص الفصل الأول في دراسته المذكورة لإلقاء نظرة عامة على الواقع الجزائري وأحداثه السياسية والاجتماعية والثقافية قبل السبعينات التي عرفت فيها الجزائر تغيرات هامة جسدت الاختيار الاشتراكي في الواقع، كما عرفت في هذه الفترة أيضاً ظهور الفن الروائي الجزائري المكتوب باللغة العربية. فالكاتب عند واسيني الأعرج «هو نتاج واقعة ونتاج التاريخ»[١٩]، ولذلك لايكن في رأيه دراسة أعماله الإبداعية «بمعزل عن الخلفية الاجتماعية والسياسية والثقافية التي أفرزتها أو على الأقل ساهمت في تشكيلها بصورة ما»[٢٠].

وانطلاقا من ذلك كان تصنيفه للاتجاهات الروائية في الجزائر يدور ضمن اتجاهات أربعة، هي:

أولاً: الاتجاه الإصلاحي، ومثل له بالروايات الآتية:

- غادة أم القرى: أحمد رضا حوحو.
- الطالب المنكوب: عبد المجيد الشافعي.
- صوت الغرام: محمد منيع (مطبعة البعث، قسنطينة ١٩٦٧).
- نار ونور: عبد الملك مرتاض.
- حورية: عبد المجيد عبد العزيز (مطبعة البعث، قسنطينة ١٩٧٦).

ثانياً: الاتجاه الرومانتيكي، ومثل له بالروايات الآتية:

- ما لاتذروه الرياح: عرعار محمد العالي (١٩٧٢).
- نهاية الأمس: عبد الحميد بن هدوقة (١٩٧٥).
- دماء ودموع: عبد الملك مرتاض (١٩٧٧).
- الشمس تشرق على الجميع: إسماعيل غموقات (١٩٧٨).
- الأجساد المحمومة: إسماعيل غموقات (١٩٧٩).

ثالثاً: الاتجاه الواقعي النقدي، ومثل له بـ:

- الحريق: نور الدين بوجدرة (تونس ١٩٥٧).

- طيور في الظهيرة: مرزاق بقطاش (آمال ١٩٧٦).
- على الدرب: حاجي محمد الصادق (آمال ١٩٧٧).
- الطموح: عرعار محمد العالي (١٩٧٨).
- قبل الزلزال: علاوة بوجادي (١٩٧٩).

رابعاً: الاتجاه الواقعي الاشتراكي، ومثل له بالروايات الخمسة للكاتب الطاهر وطار:

- اللاز.
- العشق والموت في الزمن الحراشي (١٩٧٩).
- الزلزال.
- عرس بغل.
- الحوات والقصر.

وقد عمد الناقد إلى التمهيد في كل فصل للتعريف بالاتجاه وبقضاياه الفكرية والأدبية قبل أن ينتقل إلى دراسة النماذج الروائية الممثلة لهذا الاتجاه، وربط ذلك بالواقع الجزائري السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي. وهو ينطلق في دراسته لتلك الأعمال الروائية بمختلف اتجاهاتها من مفهومه للأدب ووظيفته، حيث يرى أنه «لم يعد الأدب والفن مجرد صدى للحياة بل أصبحا قائدين لها، فوظيفة الأدب إذن في التطوير السياسي وفي استخلاص القيم المحركة التي تكمن خلف مظاهر التطور المادي والاجتماعي للحياة. فالفن يكشف عن هذه القيم الكامنة، ويحولها إلى قوة إيجابية فعالة ترفع المجتمع نحو مزيد من التقدم»[٢١] وهذا المفهوم للأدب لم يجده الناقد واسيني الأعرج فيما سماه بـ «الاتجاه الإصلاحي» الذي يتعامل مع الظواهر والأمراض الاجتماعية منفصلة عن مسبباتها وعواملها الحقيقية. وبذلك «لايمكنه أن ينتج إلا الحلول الإصلاحية التي تتخيل أنه بالإمكان طمس التناقضات الاجتماعية الحادة، وبالتالي اللجوء إلى المصالحة الطبقية المفترضة التي تلتقي فيها طموحات الإنسان الفقير

بالغنى حتى في الفترة التي تصل فيها حدة التناقضات بين هاتين الطبقتين أوجها»[٢٢]. بينما الحقيقة كما يرى الناقد هي التوجه «إلى البنى الكلية التحتية التي تتحكم في حركة تطور المجتمع، وهي الأساس الأول في وجود مثل هذه الأمراض، من خلال التناقضات المتفاقمة التي تتحكم في وجهة العلاقات الاجتماعية وفي طبيعتها، وهم بذلك ينسون أن ظاهرة ما مثل الاستغلال أو السرقة أو . . . هي الابنة الشرعية لوضع اقتصادي مفكك مهروس»[٢٣]. ومن ثم يرى أن الفكر الإصلاحي يعيش على الماضي ويحن لعودته وهو يتسم بطبيعته البرجوازية التي كثيراً ماتعزف ألحانها تحت سيمفونية «الوحدة الوطنية» و «الولاء للأمة» لكسب الجماهير. وافتقار أدبائها إلى الرؤية العلمية في معالجتهم لقضايا الواقع جعلهم يفشلون في كشف أعماق هذا الواقع وإدراك خلفياته. الشيء الذي أسقطهم في خلق «عوالم خيالية مثالية» بعيدة عن الواقع المعيش.

أما الاتجاه الرومانتيكي فهو كسابقه من حيث أنه لايستند إلى رؤية علمية واضحة في فهم جوهر حركة الواقع، ولذلك نجده يعجز عن مواجهة هذا الواقع وقضاياه. ومن ثم لم يستطع أن يبني عالما جديداً يخلو من التناقضات التي ثار عليها ورفضها، الشيء الذي يدفعه إلى «اتهام الغير وتحميله مسؤولية حزنه، لأن هذا الغير لم يفهم الرسالة التي أتى بها وعي الكاتب والبطل معا لتخليص البشرية من الحزن والحرمان»[٢٤]، أو يهرب إلى عالم خيالي يحقق فيه «وجوده الموهوم». ولذلك كانت مأساة الوعي الرومانتيكي كما يرى الناقد واسيني الأعرج «إنه دائما يحلم بالثورة بالتغيير، لكن حين يوضع وجها لوجه أمام مهامه التاريخية لايتوانى أبداً عن التراجع، ضارباً بذلك أحلام التغيير عرض الحائط»[٢٥]. ثم كان الاتجاه الواقعي بعد ذلك نتيجة لتغير الأوضاع الاجتماعية والسياسية والثقافية في الجزائر وتأثر الكتاب بالأحداث الوطنية وبالكتابات العربية المشرقية من ناحية وبالثقافة العالمية من ناحية أخرى. الأمر الذي جعلهم يتجهون إلى الواقع فيعبرون عنه

وعن أحداثه محاولين الكشف عن سلبياته والتأثير في توجهاته. وقد وقف الناقد عند الاتجاهين الواقعيين الواقعي النقدي و، الواقعي الاشتراكي، حيث تناول قضاياهما الإبداعية والنقدية من خلال النماذج الروائية الجزائرية وآراء بعض المفكرين والنقاد المعاصرين.

وتبعا لذلك سارت الدراسات النقدية التي جاءت بعدهما ضمن هذا التصور التصنيفي التقييمي للاتجاهات الروائية، الذي آثر ربط النصوص الروائية بسياقها التاريخي وبمقاصد مؤلفيها، ومن ثم النظر إلى معنى النص على أنه مرتبط بالتاريخ يتحكم به قصد معين في لحظة معينة. الأمر الذي أدى بالنقاد إلى التركيز على المحتوى الفكري للعمل الروائي في ضوء المرجعية الخارجية من ناحية والمعرفة القبلية بالواقع من ناحية أخرى. وهو ما جعل تلك الأعمال الروائية تتحول إلى وثائق تاريخية مرتبطة بزمان ومكان معينين، وأصبح الإلمامُ بالمرجعية التاريخية قبل قراءتها أمرا ضروريا لقارئها، حتى يتحقق التواصلُ والمعنى نفسه. وهذا يتناقض مع المفهوم المعاصر للنص الذي يرفض أولا الفصل أو التمييز بين الشكل والمحتوى، لأن جميع عناصر العمل الفني دون تمييز ذاتُ طبيعة شكلية، وهي متساوية في قيمتها من حيث إنها حواملٌ للمضمون وللقيم الجمالية. ومن ثم فإن البناء الكامل للعمل الروائي وليس الجزء المسمى بالمحتوى فحسب يدخل في علاقة فعالة مع نظام قيم الحياة التي تحكم قضايا الإنسان. وثانيا يرى أن قراءة النص ينبغي أن تتم بعيدا عن المرجعية الخارجية لأن النص باعتباره بناء متكاملا يأخذ رحلته في الحياة الواقعية بعيدا عن ظروف تأليفه ومستمداً سماته من خصائصه الذاتية. إلى جانب ذلك فالنص الأدبي عامة والروائي خاصة يعد التجاوز أساسَ مكوناته، فهو ينبني على اللاتحديد لمعناه أي على الإيحاءات والافتراضات التي يمكن أن يتضمنها أي نص. فخصوصية الخطاب الأدبي تجعله لايقول كل شيء ولا يوضح ولا يؤمن التواصل بل يحرص على التشويش والإيهام والتعقيد، لذلك فإن إحالة الخطاب الأدبي على ذاته - أي على مرجعيته

الخاصة التي تبنى عبر العلاقة الحوارية المتبادلة خلال القراءة - لا على مرجعية خارجية معينة، أصبحت تمثل أساس فهم طبيعة الخطاب الأدبي اليوم.

ووفقاً لذلك فإن أية محاولة لإعادة المعاني الماضية محكوم عليها بالإخفاق لأن النصوص ليست وحدها هي التاريخية بل إن اشكال فهمنا تاريخية أيضاً. أي أن متلقي العمل الفني ينبغي أن يُرى في شروط اجتماعية بوصفه نتاجا للمجتمع وأيديولوجيته وليس بوصفه فردا منعزلا. وبالتالي فإنه لايمكن لأي قارىء أن يزعم أنه قد ألّم بحقيقة النص وبالمعنى الذي أراده المؤلف، لأن قصد المؤلف أمر غير متاح لنا وحتى وإن افترض ذلك فإنه لايمكن أن يكون المنطلق الأساسي في الحكم على عمله وتفسيره. فالنصوص الإبداعية تتجاوز في نموها السياق الأصلي لكتابتها وتعمل في القراء مطلقة السراح. ذلك أن النص الأدبي الذي نستحضر واقعة عن طريق القراءة ليس له استمرارية مع العالم المادي، لأن النص الإبداعي يختلف عن القضية العلمية في أنه لاينبع من العالم الواقعي ولايشير إليه فلا يضمنه بأية حال من الأحوال الواقع المحسوس ولاتحققه الأشياء الملموسة. فهو لهذا السبب لايأتي إلى الوجود إلا عن طريق فعل يسمح بوجود الشيء الذي لا وجود له. خلافا للنص غير الأدبي أو الإخباري الذي يصبح شفافا عن طريق القراءة حيث أنه يعود بنا إلى الواقع الخارجي في ربط لحظات فهم حاضرنا ومستقبلنا بمعرفتنا السابقة، ويرفض ضمنا المعنى الذهني التخيلي، لأن اللغة في النص الأدبي تعمل على محو أبعادها الدلالية وحصر نفسها بوصفها قصدا كي تستطيع الإشارة بدقة إلى مدلول ثابت أو أصل لها في الواقع المحسوس، وبذلك تكون الفكرة أسبق من فعل اللغة زمنيا، وتصير حينئذ اللغة وسيلة لنقل الفكرة. خلافا للغة الأدبية التي تهدف إلى إثارة انفعال لاتقرير وقائع، ومن ثم تكتسب رابطة رمزية غير مباشرة مع واقع مدرك النص. ذلك أن النص لايحمل حقائق وإنما مجرد إمكانيات دلالية

وخطط تحفيزية يحتاج تحققها إلى مساهمة القارىء. لذا فإنه لايجب الخلط بين النص الأدبي الذي ينتج بنفسه وانطلاقا من نصيته نفسها مايحدده، وبين تحققه أي بين النص كتجسيد مادي وبين نتائجه. فالنص كما يذهب إيزر يرسم تحقق معناه ويكمن طابعه الجمالي بالضبط في بنية التحقق هذه. هذه البنية التي لايمكن أن تكون مماثلة للنص ولايجب أن تختلط به لسبب واحد هو أن القارىء يشارك في بنائها. وهكذا تصبح الخاصية المميزة للنص الأدبي «قدرته على إنتاج شيء آخر غيره».

إن النص الروائي ومهما كانت علاقته بالواقع الخارجي وسياقه التاريخي العام أو بحياة المؤلف الشخصية فإن له حياة خاصة به، هذه الحياة تتجاوز دائما مرجعيتها الخارجية بمجرد اكتمال النص واكتساب موضوعيته باستقلال بنيته. ولما كانت معرفة الواقع الموضوعي عاملا خارجيا بالنسبة لفعل القراءة ولعملية دمج أفق تجربة القارىء بمجرد أفق النص، فإن مثل هذه المعرفة لايمكن أن تكون عاملا حاسما في تركيب الإنتاج الأدبي، أي في عملية تحققه وتجسيده والتي ينجزها القارىء من خلال ترهينه للنص. إذ أن القراءة بوصفها ظاهرة اجتماعية أيديولوجية تسعى إلى استحضار المغيب أي المدلول تنتهي بتحميل الأدلة والعلامات اللغوية بمدلول جديد يتماشى وقيم ومعايير المتلقي، وتصبح بذلك القراءة إعادة كتابة للنص. مما يعني أن النص لايحمل في ذاته دلالة جاهزة وثابتة ونهائية بل يكتسب دلالة جديدة لدى كل قراءة جديدة.

وهكذا فالقول بأن النص الروائي يرتبط بواقع ما وبأن هذا الواقع يمثل مرجعه، أمر يحتاج إلى مناقشة، ذلك أن الأخذ بهذا لقول يؤدي بنا إلى إقامة علاقة صدق بينهما، ومن ثم إخضاع النص إلى حقيقة الواقع الخارجي والحكم عليه بالصحة والخطأ، وبالتالي إمكانية استخدام النص كأي وثيقة أخرى غير أدبية، وبذلك نتخلى عن أدبية الأدب أي مايجعل من النص أدباً.

إن النص الروائي يكتسب من خلال فنياته القدرة على الإحالة إلى واقع مختلف تماماً عن الواقع الذي يصوره وإلى أنظمة قيم أخرى غير تلك التي نشأ فيها وأقيم عليها. لذلك نجد القارىء يشعر بارتباط الرواية ارتباطا قويا بالواقع لاسيما ذلك الواقع الذي يكون القارىء نفسه مطلعا عليه. وتكون حينئذ العلاقة المحتملة ليست علاقة بين الخطاب ومرجعه وإنما هي علاقة بين الخطاب وما يعتقد القارىء صحة وجوده. وهذا الواقع بطبيعة الحال ليس هو الواقع الحقيقي ولا هو واقع النص، وإنما هو مجرد خطاب ثالث مستقل عن العمل.

وانطلاقا من هذا التصور يصير الحديث عن الاتجاهات والمدارس والمذاهب الأدبية عامة والروائية خاصة حديثا عن رؤية الناقد ومناهجه وليس حديثا عن الأدب، لأن النقد بوصفه بنية إدراكية للنص تحدد حالة موجودة فهي تضم تلقائيا في حديثها عن قضايا النص صيغة الانتساب للزمان والمكان، مما يجعلها بنية ثابتة لاتتغير من فرد إلى فرد ولاتتبدل مع الزمان، ويبقى الجانب المعرفي لتلك القضايا التي يعالجها تقبل التفنيد والتجاوز، خلافا للنص الأدبي أو الروائي الذي يتسم بأنه بنية لازمن لها. فالتقاء ذات القارىء بالنص الروائي هو الذي يحقق وجوده، وهو السبيل الوحيد لتحديد دلالة النص وأبعاده الفنية والفكرية، والتي لاشك أنها تختلف من قارىء إلى آخر باختلاف المكونات المعرفية والظروف المعيشية. فبنية النص الأدبي بصفة عامة لاتكشف كل مكوناتها وأسرارها، وتبقى تعمل دوما على إعطاء تصورات جديدة تتماشى والتطورات المعرفية المعاصرة للقارىء، وهو الأمر الذي يمنح النص الأدبي حق استمراريته، ويجرد النقد منه.

الهوامش

١ – عز الدين المناصرة: الشعريات (قراءة مونتاجية). مكتبة برهومة للنشر والتوزيع، عمان. الأردن. ط١ / ١٩٩٢. ص٢٤٥.

٢ – م. ن. ص. ن.

٣ – محسن الموسوي: أوتار القصب. شركة المعرفة، بغداد ١٩٩٠.

٤ – أدوارد الخراط: ترابها زعفران. دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٨٦.

٥ – فاضل ثامر: اللغة الثانية. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب. ط١ / ١٩٩٤. ص٧١.

٦ – م. ن. ص ٧٣.

٧ – يراجع: Jean depuis et Autres: Dictionnaire de linguistique. Librairie Larousse. Paris. p. 486.

٨ – صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٩٢. ص٢٣٧.

٩ – فاضل ثامر: اللغة الثانية. ص٧٥.

١٠ – سعيد يقطين: انفتاح النص الروائي. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب. ط١ / ١٩٨٩. ص١٦.

١١ – محمد معتصم: (الواقعية عتبة الخطاب النقدي والوعي بالخطاب الروائي) مجلة «الفكر الديمقراطي» عدد ٧ / ١٩٨٩. ص١٧٧.

١٢ – م. ن. ص١٧٨.

١٣ – إديث كيرزويل: تعريف بالمصطلحات الأساسية ضمن عصر البنيوية. ترجمة جابر عصفور. دار آفاق عربية، بغداد ١٩٨٥. ص٢٩١.

١٤ – مصطفى السعدني: المدخل اللغوي في نقد الشعر. منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٨٧. ص٢٠.

١٥ – عبد الله محمد الغذامي: الخطيئة والتكفير، من البنيوية إلى التشريحية. دار سعاد الصباح، الكويت. ط٣ / ١٩٩٣. ص٦٢.

١٦ – عبد الله إبراهيم، وآخران: معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة. المركز الثقافي

العربي، الدار البيضاء. ط١ / ١٩٩٠. ص١٣٦.

١٧ - خوسيه ماريا بوتويلوا إيفانكوس: نظرية اللغة الأدبية. ترجمة: حامد أبو أحمد. مكتبة غريب، القاهرة. ط١. ص١٢١.

١٨ - محمد مصايف: الرواية العربية الجزائرية الحديثة بين الواقعية والالتزام. ش. و. ن. ت. الجزائر ١٩٨٣. ص٨٩.

١٩ - واسيني الأعرج: اتجاهات الرواية العربية في الجزائر. المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ١٩٨٦. ص٧٧.

٢٠ - م. ن. ص٦١.

٢١ - م. ن. ص١٤٨.

٢٢ - م. ن. ص١٥١.

٢٣ - م. ن. ص١٣٣.

٢٤ - م. ن. ص٢٤٠.

٢٥ - م. ن. ص٢٥٧.

* * *

الجابري وإشكالية التراث العربي مشرقاً ومغرباً قراءة لكتاب نحن والتراث

خالد هرابي

I- مدخل

في مؤلفه «نحن والتراث» يرى الأستاذ محمد عابد الجابري، أن قراءته للتراث العربي هي «قراءة معاصرة لجوانب أساسية من تراثنا الفلسفي أنجزناه، مساهمة متواضعة منّا في المجهود المتواصل الذي يبذله الفكر العربي

(*) خالد هرابي: أديب وباحث من تونس. يهتم بالدراسات الفكرية والنقدية. له عدة دراسات منشورة في الدوريات المحلية والعربية.

الحديث والمعاصر من أجل إقرار طريقة ملائمة في التعامل مع التراث»[١]. وهذا الطموح الذي يصدر عن موقف نقدي يتطلّع للتغيير ويحرص على «جعل المقروء معاصراً لنفسه»[٢]. وفي هذا الإطار يُسبغ الجابري على قراءته للتراث العربي - الإسلامي مشروعية حيث يقول: «جَعْل المقروء معاصراً لنفسه معناه فصله عنّا، وجعله معاصراً لنا معناه وصله بنا... قراءتنا تعتمد، إذن، الفصل والوصل كخطوتين منهجيتين رئيسيتين»[٣].

II الجابري والحداثة

والحاصل من التلابس الجابري أن «الحداثة» عنده مفهوم يوظف عند الاستخدام توظيفياً يحمّله المعنى وضده فيغدو مطيّة لمحامل دلالية متدرجة. هكذا أصبحت «الحداثة/ المعاصرة» جابرياً تعاني إشكالاً تصورياً متعدد الوجهات وعلى هذا الأساس يتعذر على الناقد تناول موضوع الحداثة من موقع التنظير ما لم يفك التعاظل الاصطلاحي الحائم حول اللفظ والتشابك المفهومي الراكن في مظان المدلول، والذي يتعين رسمه في هذا السياق هو المقارنة بين الحداثة والقراءة من حيث هما مقولتان منهجيتان لكل واحدة منهما جوهرها المفهومي على مستوى التجديد وقدرتها الاجرائية على مستوى الاستقراء.

ومواطن التقابل حسبما يستبين لنا ماثل في أن منهج القراءة يتدرج على سلم ثلاثي أول مدارجه التنظير، إذ يقتضي الاحتكام إلى مستند مبدئي

(١) د. محمد عابد الجابري «نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي) المركز الثقافي العربي الطبعة السادسة ١٩٩٣ ص٨٨.

(٢) د. محمد عابد الجابري، مرجع سابق، نفس المعطيات، ص٨٨.

(٣) د. محمد عابد الجابري، نفس المرجع، ص ٨٢.

هو اما رصيد فلسفي، أو منطلق مذهبي، أو مضمون فكري حضاري عام، والمدرج الثاني هو المواصفة وذلك بإجراء حوار جدلي بين المنطلق النظري والنص الذي نتخذه موضوعاً للمعالجة، وأما الثالث فهو الممارسة وتتمثل في الفحص العيني بغية تشخيص ظواهر الأجزاء الداخلة في المنظومة الكلية للنص.

أما منهج الحداثة فإنه إذ يحتفظ بنفس المنظومة الثلاثية يعكس ترتيب مدارجها فيشتق تركيباً مقابلاً ينطلق من الممارسة التي توحي بالعدول عن النمط السائد والمعيار المطرد فيتجه صوب المواصفة لتفسير هذا التجاوز والانزياح إلى أن يستقر في التنظير حيث يؤسس قواعد الحداثة باعتبارها تجديداً للرؤية وتغييراً للمطرد، ونأتي إلى ثالث الأعراض الحافة بمقولة الحداثة ويتمثل في الغموض المصاحب لها وعلته مغالاة من أحد وجهين: أما غياب الملفوظ وأما فرط حضور الدال، فالأول نعترضه ساعة نقرأ الابداع أو نتناول الخطاب النقدي حوله دون أن يهيء لنا صاحبه «الجابري» منفذ الولوج إلى ما يستهدفه من الحداثات. والثاني يصادفنا لما يعمد الجابري إلى استدراجنا لحداثته فيغرق النص حديثاً عند الحداثة. وبين الغياب وفرط الحضور تتراكب سجوف بين المتلقي والمقاصد فيغدو كلامه ضبابيا وينشأ الغموض الذي هو غموض عاقر، إذ من أصناف الغموض ما يكون مخصابا عندما تجر المتقبّل جرا نحو استخدام كل ملكاته الادراكية فهي غير ارتكان ولا توان.

في هذا الاطار المنهجي، وتكريساً لمبدأ التفاصل بين المشرق والعربي والمغرب العربي يدرس محمد عابد الجابري الفكر الفلسفي المشرقي، وبالتحديد فكر ابن سينا، فيذهب إلى القول بأن ابن سينا لم يتجاوز أرسطو، ولا كان في مستوى «أرسطوطاليسية» الفارابي، بل تخلف عنهما»(٤)

(٤) د. محمد عابد الجابري، مرجع سابق ص ١٥٢.

ويضيف الجابري قائلا: «ومن هنا اتجهت فلسفة ابن سينا اتجاهاً روحانياً لا عقلانياً كان أبعد ما يكون ليس فقط عن «مادية» أرسطو، بل أيضاً عن «الواقعية الدينية» التي كرسها القرآن وغذاها المتكلمون بجادلاتهم فجعلوها أكثر عقلانية من فلسفة ابن سينا المشرقية»(٥).

وانطلاقاً من أن الفلسفة المشرقية لا عقلانية غنوصية. فإن الجابري يحدد إطار تعامله مع هذه الفلسفة وينفي عنها صفة العقلانية، ويرى أن هزيمة الفلسفة في المشرق العربي كانت بسبب ابن سينا «ذلك هو الوجه الآخر لفلسفة ابن سينا.. الوجه الذي يمثل حقيقتها على الأقل على صفحات تاريخنا الفكري، وهل هناك من حقيقة أخرى لفلسفة من الفلسفات غير تلك الآثار والامتدادات التي تتركها في تاريخ الفكر الذي تنتمي اليه؟.

لقد كان ابن سينا، قصد ذلك أم لم يقصد، أكثر مكرس للفكر الغيبي الظلامي الخرافي في الإسلام. لقد جعل من التنجيم والسحر والعزائم والطلسمات والرقي والتعلق بالموتى وغير ذلك من مظاهر اللامعقول «علوماً» تجد مكانتها «الطبيعية» في منظومته «العلمية» الفلسفية التي طلاها بطلاء أرسطوطاليسي كاذب(٦).

ينفي الجابري، صفة العلمية والمعقولية على فلسفة ابن سينا، وهي نتيجة جاءت في مقدمة بحث الأستاذ محمد عابد الجابري عند دراسته لابن سينا، حيث أصدر حكماً مُبكراً مفاده أن ابن سينا لا يبدو، «ذلك الفيلسوف الذي بلغت معه العقلانية الإسلامية أوجها كما يُعتقد، بل ذلك الرجل الذي كرس وعمل على تكريس لا عقلانية صميمية في الفكر العربي الإسلامي تحت غطاء عقلانية موهومة»(٧)، ويقرّ الأستاذ الجابري أنه استبق خطوات البحث وأصدر حكماً عاماً على الشيخ ابن سينا قبل

(٥) د. محمد عابد الجابري، نفس المرجع، ص ١٥٢.
(٦) د. محمد عابد الجابري، نفس المرجع، ص ١٥٤.
(٧) د. محمد عابد الجابري، نفس المرجع، ص ١٠٠.

عرض أفكاره وتحليل آرائه فيقول: «. . ليكن ذلك، ما دام هذا ضرورياً في محاربة كثير من الأفكار المسبقة التي وجهت وتوجه قراءتنا لتراثنا الفلسفي، وبالأخص لتراث ابن سينا(٨)».

تبدو هذه الأحكام مسقطة اسقاطاً، وهي تكاد لخطورتها أن توهم بأننا تعسفنا التراث وتصرفنا فيه كما لو أنه ملك فردي ولكن مضامين المادة المتوفرة لدينا وهي كتابات الجابري، وردت طافحة بهذا التصور تخبر عنه، وتعلن ادانته. يكفي مثلاً أن ننظر في قول الجابري، «لم يضف الشيخ الرئيس أية عناصر جديدة إلى هذه المنظومة ولم يحذف منها أي شيء، وبالتالي لم يقم بإجراء أي تغيير في هيكلها العام.

كل ما فعله هو أنه أبرز عناصر معينة مُحملاً اياها بالفعل ما كانت تتضمنه بالقوة»(٩) حتى يتأكد لنا ما ذهبنا إليه. وتبرز أمامنا تصورات أخرى تتضافر مع تصورات الجابري لتؤسس مجتمعة حشداً من المقولات تخص العلاقة بين الفكر الفلسفي في المشرق والمغرب.

III العلاقة بين الفكر الفلسفي في المشرق والمغرب

فالجابري يرى أن ابن سينا كان قد انطلق ممّن سبقوه من الفلاسفة والمنظرين إلاّ أنه أي ابن سينا، لم يضف شيئاً لما وقف عليه من أسلافه وأصبح يدور في حلقة مفرغة ويؤكد هنا الجابري أن الشيخ الرئيس أخذ من كل الذين سبقوه «على أن تأثير مدرسة حرّان لم يكن مقصوراً على ابن سينا وحده، فإن كثيراً من العناصر الثقافية التي واجهت بشكل أو بآخر الفكر الفلسفي والديني في الإسلام، كان مصدره مدرسة

(٨) د. محمد عابد الجابري، نفس المرجع، ونفس المعطيات ص ١٠٠.
(٩) د. محمد عابد الجابري، نفس المرجع، ص ١٠١.

حرّان. . . »[١٠]، ويضيف «نجد هذا واضحاً في فكر اخوان الصفا الذين أعلنوا صراحة في رسائلهم أنهم يهدفون إلى الجمع بين الشريعة النبوية الإسلامية. . . لقد تبنى اخوان الصفا تصوراً للكون يتفق تماماً مع الفلسفة الدينية الحرّانية فقالوا مثلهم بروحانية الكواكب وتأثيرها بالسحر والتنجيم وغير ذلك من العلوم السرية»[١١].

فالفلاسفة في المشرق تأثروا بالحرّانيين، فالكندي عند الجابري تأثر بهم وكذلك الرازي «كاد يجمع قدماء مؤرخي الفكر الفلسفي في الإسلام على أنه تبنى المذهب الحراني. . . »[١٢] المهم عند الأستاذ الجابري أن الفلسفة المشرقية وخاصة فلسفة ابن سينا، روحانية تكرّس السحر والتنجيم، ولا علاقة لها بالفكر العقلاني ولا بالبرهاني حتى أن مرجعية ابن سينا نزلت من الفلاسفة الذين سبقوه فوصلت إلى الحرانيين واخوان الصفا وغيرهما من الفرق التي كان يمكن أن تكون المرحلة الأولى لتشكل فكر فلسفي.

هل التأثيرات التي ينسبها الجابري إلى فلاسفة المشرق ومعهم ابن سينا تتعلق بأفكارهم الفلسفية أم بانتقاءاتهم الفكرية؟ وهل المقارنات التي قام بها لاثبات التناص تتعلق باثبات الأحداث التاريخية ووصفها أم بطبيعة المجالات الفكرية التي كانت سائدة آنذاك، من حيث هي اشكالية فلسفية لا تاريخية؟.

هل البحث في العلاقة بين النظرية والتطبيق في أي مجال كان مسألة تاريخية أم هو مسألة فلسفية؟ هل هذه العلاقة إذا أخصّت الكواكب والأجرام السماوية والله والكون ليست مسألة في فلسفة التاريخ وفلسفة المنهج؟.

---

(١٠) د. محمد عابد الجابري، نفس المرجع، ص ١٢٨ - ١٢٩.
(١١) د. محمد عابد الجابري، نفس المرجع، ص ١٢٩.
(١٢) د. محمد عابد الجابري، نفس المرجع، ص ٢١٢.

إن أي اقرار لأي رأي قاطع فيهما يتعلق بهذه القضية أمر يقود إلى الخطأ. فالمسألة في غاية الدّقة والأهمية. لذلك حرصنا قدر المستطاع على النظر في جميع الاحتمالات الممكنة.

يقول الجابري: «ونحن نعتقد أنه كان هناك «روحان» ونظامان فكريان، في تراثنا الثقافي: الروح السينوية والروح الرشدية، وبكيفية أعم: الفكر النظري في المشرق والفكر النظري في المغرب، وأنه داخل الاتصال الظاهري بينهما كان هناك انفصال نرفعه إلى درجة «القطيعة الابستمولوجية» بين الاثنين، قطيعة تمس في آن واحد: المنهج والمفاهيم والاشكالية»(١٣).

لقد كان المشروع الفلسفي لدى ابن سينا يرمي إلى دمج بنية الفكر الفلسفي اليوناني في بنية الفكر الديني الاسلامي بالاستعانة بما تبقى من بنية فكرية ثالثة، هي الفكر الديني الفلسفي الذي ساد مدرسة حران.

ذلك ما كان يهدف اليه ابن سينا من «فلسفته المشرقية» التي أدمج عناصر منها في مؤلفاته الفلسفية العامة المشهورة، التي ألفها كما قال لـ «العامة من مزاولي هذا الشأن» أي «عامة المتفلسفين» أو الفلاسفة الأرسطية معاً، بواسطة النظرة الفلسفية الدينية التي نشرتها مدرسة حران والتي كرستها نظرية الفيض الفارابية»(١٤).

«أما بالنسبة لابن رشد فالأمر يختلف لأن مشروعه الفلسفي يقوم أساساً على الفصل بين الفلسفة والدين حتى يتأتى الحفاظ لكل منهما على هويته الخاصة، ويصبح في الإمكان رسم حدودهما وتعيين مجال كل منهما، من جهة، والبرهنة من جهة أخرى على أنهما يهدفان إلى نفس الهدف.

---

(١٣) د. محمد عابد الجابري، نفس المرجع، ص ٢١٢.

(١٤) د. محمد عابد الجابري، نفس المعطيات السابقة ص ٢١٢.

يتعلق الأمر إذن باشكاليتين مختلفتين متباينتين لا بد لاستعارتهما استعارة واعية، من الكشف عن أرضيتهما الفكرية والاجتماعية والسياسية اشكالين لم يكن هناك ما يجمع بينهما على الصعيد الايديولوجي، ولا على الصعيد الابستمولوجي ومن هنا كانت القطيعة بينهما»[١٥]. يبدو هذا الرأي، إذا استندنا إلى عدد الدراسات التي تنفيه وتؤكد نقيضه، مجرد مفارقة غريبة. ولكننا إذا تمثّلنا حجم الفارق بين الاطروحات العربية تنكشف لنا تلك الجدلية بكل أبعادها ويصبح بإمكان الدارس عندئذ أن يدرك أسبابها وهي عديدة متنوعة يمكن حصرها في أن الجابري حين يكتب «مثل تلك النصوص، يكون قد دلّل على أنه قارىء غير مدقّق لتاريخ الفلسفة في المغرب العربي، ممثلة خصوصاً بابن باجة وابن طفيل وابن رشد. فهؤلاء الثلاثة جميعاً اشتركوا في مصير واحد، ذلكم هو استخدام التقنية الفكرية والثقافية حتى الحد الأقصى، في بث أفكارهم ليس في أوساط «العامة» فحسب بل كذلك في أوساط «الخاصة المرتبط معظمها بالسلطة السياسية - الجبروت الشعبي والسلطوي للفقهاء ربما على حدّ سواء»[١٦]، هذا يعني صراحة «ان المشروع الثقافي الاستثنائي المغربي الأندلسي» الذي لفقه الجابري عبر الحطّ من قيمة التاريخ الفلسفي المشرقي من طرف، وتضخيم قيمة التاريخ الفلسفي المغربي من طرف آخر، يفقد مصداقيته باعتبارين اثنين، واحد قومي وآخر معرفي. فالجابري ينزع نزوعاً تجزيئياً تمزيقياً بُنيانياً، حين يلحق المشرق العربي بـ«حضارية صحراوية» تتلخص - فكرياً - بخطاب بياني تقليدي وخطاب عرفاني

(١٥) محمد عابد الجابري، المرجع نفسه ص٢١٢ - ٢١٣.

(١٦) د. طيب تيزيني: «من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي» بحث في القراءة الجابرية للفكر العربي وفي آفاقها التاريخية. دار الذاكرة - حمص/ سورية الطبعة الأولى ١٩٩٦ ص ٢١٦.

ظلامي وخطاب برهاني شكلي وحين يرى المغرب العربي - في لحظة حاسمة من لحظات تاريخه الفكري - متمثلاً في «قطيعة ابيستمولوجية تامة . . ذات طابع حضري من ذلك المشرق»(١٧)

هذه المقدرة المذهلة على الزيغ والمخاتلة هي التي جعلت تلك النصوص توهم بأن مابينها ليس التجانس بل التباين والتغاير وهي التي جعلت الدراسات، في نظرنا تنقسم، فيذهب الجابري هنا إلى أن الفجوة بين نص ابن سينا وعمل ابن رشد عميقة كالهاوية تماماً. ويعتقد بأن ابن سينا يساير النص اليوناني ونص الفارابي وأخوان الصفاء ويسير في ركابهم في حين يتخلى ابن رشد عن المحاولة التي بدأها سلفه.

ولكن القراءة التي تتمكن من الوقوف بوجه تلك المقدرة الفائقة على الزيغ والمخاتلة وماتتضمنه من سلطان، تستطيع أن تلتقط تلك الحركة التي تحضر في النصوص جميعها والتي تشقها واحداً واحداً وفق نفس النسق، «أن ابن رشد، الذي قاد الفلسفة إلى مصاف متقدمة لم يفعل ذلك على أنقاض أسلافه من الفلاسفة والعلماء المستشرقين، بل من موقع التجاوز الجدي التاريخي لهم»(١٨) .

هكذا إذا يكون الجابري قد كرّس المغالطة وأشاعتها، عمّم الوهم وشرّع لإيجاده، ويكون في ذات الوقت قد حجب على الدارس خلفيته الحقيقية ذلك أن «الجابري ينطلق - في نظره لابن سينا كعرفاني صوفي ظلامي». من تمييزه بين وجهين في انتاجه النظري، هما، وجه الشفاء والنجاة ووجه الإشارات والتنبيهات والرسائل المشرقية.

(١٧) د. طيب تيزيني. نفس المرجع السابق، نفس المعطيات ص٢١٣.
(١٨) د. طيب تيزيني، المرجع نفسه ص٢١٩ .

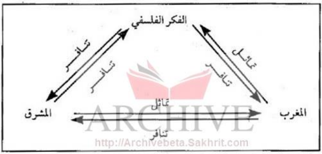
ولكن التدقيق الفلسفي في هذه الأعمال السينوية يُسقط القول بوجود مثل ذينك «الوجهين» المتمايزين تمايزا ابستمولوجياً اساسياً وقطعياً. فكتاب ابن سينا «الإشارات والتنبيهات» وكذلك كتاب «منطق المشرقين» يظلان يعبران عن المسائل الكبرى الواردة في كتابه «الشفاء» وتلخيصه «النجاة» بصيغ انطولوجية ومعرفية واحدة. . . والجابري يرى في تلك «التغيرات» تحولاً عميقاً في الفكر الفلسفي السينيوي باتجاه تصوف عرفاني ظلامي»[١٩]. وأنها لمفارقة أن يقف الجابري عند ظاهر الحدث ويأخذ انطباعاته على أنها حدث موضوعي تاريخي، فما أن يلفظ كلمة «مشرق» يردد في كتابه العرفان واللاعقلانية والروحانية والظلامية، حتى يتسارع إلى إقرار مقولة القطيعة بين المشرق والمغرب. وإنها لمفارقة مذهلة خطيرة أن يتحول الانطباع إلى قناعة ماقبلية. وإنها لمفارقة أيضاً أن تتحول القناعة إلى بداهة وتشرع في العمل كبداهة. و«إذا كان الأمر كذلك، فإن مايقدمه الجابري في هذا الحقل يتمثل في رؤية منهجية اختزالية ومثالية بكثير من التبسيط»[٢٠] كما أنه يمارس «نهجاً متهافتاً ومراوغاً، ويفتقد مصداقية الأتساق المنطقي بغض النظر عن المصداقية المعرفية»[٢١].

تزداد هذه المسألة خطورة عندما نرى الجابري يستعمل أكثر من منهج، فهو عندما يتحدث عن التجربة الاستثنائية الأندلسية المغربية فهو يضرب صفحاً على نهجه ذاك، ليبدأ نهجاً آخر أكثر خصوصية»[٢٢].

(١٩) د. طيب تيزيني: المرجع نفسه ص٢٢١ .
(٢٠) د. طيب تيزيني، من مرجع سابق ص٢٢٧ .
(٢١) د. طيب تيزيني، نفسه ص٢٢٧ .
(٢٢) د. طيب تيزيني، نفسه ص٢٢٧ .

IV المخطط العواملي العام للتواصل المشرقي / المغربي

إن الهام في كل ماتقدم إنما هو الوعي بأن العلاقات القائمة بين المشرق اللاّعقلاني / والمغرب العقلاني البرهاني. قائمة على نوع من التنافر والتجاذب في الآن نفسه وهو مايمكن أن نجرده لغرض توضيحي، في الرسم التالي:



هكذا يبدو العقل الفلسفي المغربي / الأندلسي متنافراً مع العقل المشرفي الغنوصي. وتبدو العلاقة بينهما علاقة تضاد كلّي، علاقة قطيعة، حتى كأن الفلسفة المغربية - متمثلة بابن رشد - تمثل العقل الأبداعي في إبراز لحظات تألقه الفلسفي العقلاني. أما المشرق - متمثلاً بابن سينا «الشيخ الرئيس» - فيمثل الفكر الفلسفي في أشدّ لحظات رتابته وتدينه، أو كما لو أنه لحظة فجيعة الفلسفة في ذاتها - في حين يتنزل الفكر المغربي في ذلك الحيز الرجراج بين القطبين ويظل يمثل حالة الانجذاب القصوى فهو مشدود في لغة التفكير العقلاني في جهة لكنه يهفو من جهة، إلى بلوغ الذرى التي تحتلها الفلسفة من جهة أخرى حتى لكأنه نوع من الفكر ينبني على نوع من الفكر ينبني على نوع من الوعي الشقي.

أنه ينهض مأخوذاً بغيره (المشرق)، مفتوناً إلى حدّ الهوس يريد أن يقطع معه صميمه ويلغي هويته، ويتمرّد على منزله ليتجاوز ذاته، ويرمي بنفسه في أحضان غيره ويصبح فكراً فلسفياً متجلياً.

ذلك أن الفكر الفلسفي يحتلّ مكانة هامة في الثقافة العربية، وللفيلسوف كما هو معروف وضع خاص ومتميز في تاريخ الفلسفة. ورغم صعوبة إنجاز صورة نهائية ومغلقة عن الفيلسوف من خلال مراجعة تاريخ الفلسفة، وخاصة بعد الوضع الخاص الذي عرفته هذه الصورة في القرن الثامن عشر - التاسع عشر، ثم القرن العشرين، فإن هذه الصورة ظلت متماسكة إلى حدود القرنين الأخيرين [٢٣].

طبيعي بعد ذلك أن يقود الوعي بهذه اللحظة الأخيرة، لحظة التقاطع، إلى توسيع مجال البحث فيأتي كلام الجابري عن الفلسفة الرشدية، نوعاً من التنظير للقوانين الكلية التي تجعل من الفكر فكراً فلسفياً، عقلانياً معنى ذلك أن كتابات الجابري ستشكل منشغلة بالتراث الفكري الفلسفي المغربي تحاصره وتنظّر له. ولكنّ الطابع التنظيري سيرد ذائباً في تلاوين الاهتمام بالحديث عن الفوارق الكائنة بين أنواع الفكر الفلسفي الأسلامي، أي تلك التي تشارك الفكر الفلسفي اليوناني بعض خصوصياته. ومن ثمّ تطمس معالم تلك النظرية وتختفي وراء غلالة من التفاصيل والجزئيات. مما يجعلها تبدو، في نظر القراءة المتعجلة فوضى عارمة من الآراء يجمعها الأتفاق وتديرها الصدفة.

فإذا مضينا ضد تلك التفاصيل والجزئيات، ونفذنا إلى ماوراء المقارنة بين المشرق والمغرب، يتبين لنا أن التوجه التنظيري قد اتخذ شكله البارز في القناعات النظرية التي تدير كتابات الجابري الذي ينطلق في

(٢٣) د. كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة.

كتاباته كلها من مسلّمة أولى مركزية مفادها أن الفكر الفلسفي الرشدي «المغربي» يختلف عن غيره من أنواع التفكير المشرقي بما ينبني عليه من عدول عن الطرائق المتعارفة في التأليف والنظم ذلك أن فلاسفة المغرب وهم حسب الجابري «جزء من خطاب عقلاني واقعي نقدي تميز به الفكر العربي الإسلامي في المغرب والأندلس»(٢٤).

أما المسلمة الثانية فتتعلق بطريقة مقاربة الجابري للظاهرة المدروسة. فلقد انطلق من الوعي ضرورة تأسيس ماسمّاه «قطيعة» ولئن كان الجابري استعمل عبارة «قطيعة» بمعنى أن ابن رشد ليس استمراراً لفلسفة ابن سينا، فنحن لانستطيع أن نعود من ابن رشد إلى ابن سينا أو الفارابي. فإن المصطلح يشهد نوعاً من التحول الدلالي ويتخذ معناه الصارم على يد الجابري نفسه حين يقرّ «أن أول من استعمل هذا المفهوم هو فيلسوف العلم الفرنسي غاستون باشلار. وقد كانت النظرة السائدة قبله أن العلم ينمو بالاتصال، مثلما تنمو الشجرة أو الجسم القديم يؤسس الجديد، ويبقى حاضراً فيه بشكل من الأشكال. لكن باشلار، حين درس العلم، تبين أن العلم لاينمو بالاتصال، وإنما ينمو عبر قطائع أي على انفصالات بمعنى أن العلم أو التفكير العلمي ينبني، في حقبة معينة، على مفاهيم تكون هي أساس إنتاج المعرفة والكشوف العلمية»(٢٥).

وأصبح الانشغال بتأسيس ثوابت ذلك العلم الذي اكتشفه باشلار، هاجساً يحتل مساحة هامة في مؤلفات الجابري. لقد أصبح الجابري يحاول أن يسهم في بلورة العلم الناشئ متجاوزاً ماتحقق منه على يد باشلار وفوكو... في شيء من الحماس طفحت به مؤلفات الجابري على نحو صار معه الحماس في حدّ ذاته طافحاً بالدلالة: «لقد كرّس ابن سينا بفلسفته المشرقية اتجاهاً روحانياً غنوصياً كان له أبعد الأثر في رده الفكر العربي الإسلامي وارتداده من عقلانية

(٢٤) د. محمد عابد الجابري: نحن والتراث مرجع سابق ص٤٣.
(٢٥) د. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة ص٣٢٨.

المتفتحة التي حمل لواءها المعتزلة والسهروردي الحلبي وأمثالهما إلأعلى نشرها وتعميمها في مختلف الأوساط»(٢٦).

تكشف هذه النبرة الطاغية على مؤلفات الجابري، شدة الاهتمام بالفكر الفلسفي الأوروبي وهي تدل بوضوح على إيمان الجابري بضرورة التجاوز الدائم للمتحقق المنجز من الفكر العربي، وانشغاله بارساء مقولات نظرية تنفذ، عميقاً، إلى دواخل ذلك الفكر وتحيط بماهيته: «أن الفكرة المركزية في ذلك تتمثل في أن هنالك بنية غريبة واحدة من حيث العقل والعقلانية لايمكن اختراقها، فهي - من حيث ذلك - مغلقة عمقاً «اجتماعياً» وأفقاً «تاريخياً» وبنية «على صعيد علاقتها بالبنيات الأخرى». من اختراقها فهو محتمل من جهة مايجمعها مع المشرق التي هي عقلية ولاعقلانية، ولكنها وجدانية قلبية روحية»(٢٧).

غير أن الدعوة إلى التجاوز الدائم والعمل على تحقيقه لم تؤد إلى قطيعة بين مضامين تلك المؤلفات الفلسفية العربية الأسلامية بل جعلتها تتأسس فالصراع خلق بينها نوعاً من التكامل. إنها توهم بأنها فوضى من الآراء والأفكار، شتات وشظايا كل من يقف في العراء وحيداً، ولكن قراءتها قراءة شمولية تتجاوز السطح - وهو ماتكتفي به القراءة - اللاتاريخية المتعجلة - إلى العمق تكشف لنا أنها تنصهر، بحكم ما تنبني عليه من صراع في شكل نظرية واضحة المعالم أسهم في أرسائها أكثر من مفكّر.

المصادر والمراجع

- د. محمد عابد الجابري: نحن والتراث
- د. طيب تيزيني: من الاستشراق إلى الاستغراب
- كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة.

(٢٦) د. محمد عابد الجابري: نحن والتراث، نفس المعطيات السابقة ص٣٩.
(٢٧) د. طيب تيزيني، من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، ص٢١٤.

الروائي المغربي: محمد شكري وسيرته الذاتية الروائية

د. عادل الفريجات

ازدهر الفن الروائي المغربي في الربع الأخير من القرن العشرين ازدهاراً كبيراً بعد أن أرْسَيَتْ بداياته العربية في خمسينيات هذا القرن، فقد نشر عبد المجيد بن جلّون في العام ١٩٥٧ روايته «في الطفولة»، ونشر عبد الكريم غلابّ سيرته الذاتية

(*) د. عادل الفريجات: باحث من سورية، دكتوراه في الأدب العربي أستاذ الأدب العربي بجامعة دمشق، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية البحوث والدراسات.

عام ١٩٦٥ بالقاهرة، وألف رواية ثانية له بعنوان: «دفنّا الماضي». وبدأت نجوم الفن القصصي والروائي تظهر في سماء المغرب، فلمع محمد زفزاف، ومحمد عزيز الحباني، ومبارك ربيع، ومحمد عز الدين التازي، والميلودي شغموم، وخناثة بنونة، وأحمد عبد السلام البقالي، وسعيد علوش، ومحمد الشركي، وسالم حنيش الذي فازت روايته «مجنون الحكم» بجائزة مجلة الناقد عام ١٩٩٠، كما سطع نجم عبد الله العروي بوصفه مفكراً روائياً، وكذلك محمد برّادة، وأحمد المديني، وآخرون كثيرون كان من بينهم (محمد شكري) الروائي الصعلوك الذي عرفنا من أعماله القصصية: مجنون الورد، والمدينة المضادة، ومن أعماله الروائية: السوق الداخلي، والخيمة، وروايتي: الخبز الحافي، والشطار، وهما الروايتان اللتان كتب بهما سيرته الذاتية، واللتان ستكونان محور كلامنا هنا.

و(محمد شكري) ولد في الريف المغربي في العام ١٩٣٥، ثم انتقل أهله الى مدينة (طنجة) وهو في السابعة من عمره. وكان قد نجا بصعوبة من المجاعة التي ألمّت بالريف المغربي في تلك الآونة، وبدأ رحلة الحرمان والقهر والعذاب، فعمل في أعمال شتى، وبقي أمياً لا يعرف القراءة والكتابة حتى سنّ العشرين، الى أن دخل مدرسة المعلمين ووضع بتعلمه ووظيفته، فيما بعد، جداراً منيعاً بينه وبين الاحتقار الاجتماعي والجهل والبؤس معاً - كما يقول في سيرته الروائية، ولا أقول الذاتية فقط.

فسيرة الكاتب إذن ذاتية مؤلّفة من جزأين. وسنتناول هذين الجزأين معا بوصفهما عملاً فنياً متكاملاً.

ومن أبرز شؤون هذا الأثر الفني أنّ جزأه الأول نُشر في العام ١٩٧٢، أولاً باللغة الانكليزية، ثم الفرنسية، وقد ترجم إلى اليابانية، ثم نُشر بالعربية في العام ١٩٨٣. فهو، من هذه الزاوية، نص يقترب من العالمية... ويتناول الجزء الأول سيرة الكاتب من ١٩٣٥ الى ١٩٥٦. أما الجزء الثاني وعنوانه «الشطار» فقد كتبه (محمد شكري) بعد عشر سنوات

من كتابة الجزء الأول، أي في العام ١٩٨٢. وقد وقعت بين يديّ الطبعة الرابعة للخبز الحافي، وتاريخها ١٩٩٦، والطبعة الثانية للشطار، وتاريخها ١٩٩٤. والاثنتان صادرتان عن دار الساقي ببيروت. وقد منُعت «الخبز الحافي» في المغرب، فبيع منها تسعة عشر ألف نسخة في عام ونصف، وهو رقم لافت للانتباه وجدير بالتأمل.

مشكلة تصنيف:

بيد أنّ ذلك المَنْع، وهذا الرواج، ليسا المسألة الكبرى التي تستوقف دارس هاتين الروايتين، بل ثمة مسائل أخرى نراها تستأهل الجَهْد النقدي المبذول. وأولى هذه المسائل هو تصنيف هذه الرواية بقسمَيْها، فهي تبدو جنساً هجيناً يمثّل ثمرة التزاوج ما بين السيرة الذاتية، والسيرة الروائية. وقد ردّ الكاتب (محمد شكري) على سؤال حول إشكالية التصنيف لروايته، فقال: «أنا لا أقول إنها رواية ولا أقولُ، في نفس الوقت، إنها سيرة ذاتية مكتوبة بتاريخ مسلسل، فهي سيرة ذاتية مُرواة، أو سيرة ذاتية بشكل روائي». ويضيف الكاتب حول اتهامه بالصدق والكذب في روايته: «هناك من يقول: هل هذا صادق أم كاذب؟ أنا لا يهمني الصدق والكذب. كل ما أفكرّ فيه، وكل ما أكتبه هو حقيقي حتى ولو لم أعشه» – (أسئلة الرواية، لجهاد فاضل ص٢٠٥).

والحقيقة أن ذات الكاتب في هذه الرواية كانت تتشظّى بين واقعٍ وخيال، أو بين حادث محتمل الحدوث، واحتمال لحدوث الحدث. وفي جميع روايات السيرة الذاتية تنقسم الذات على نفسها، لأنها هي التي تكتب، وهي التي تكون موضوع الكتابة، فالكاتب يجفو ذاته ليعرفها، وينأى عنها ليدنو منها. وقول (محمد شكري) إنه كان يكتب ما هو حقيقي صحيح كل الصحة، لأن المتخيّل لا يكذب. وفي الرواية ينشأ دائما باب سرّي تلج فيه الروح إلى فسحة تُخْرِجها عن كل رقابة. فتقول الحقيقة بلا زيف، (فشكري) مثلا كان يصرح بأنه يمقت أباه ويلعنه ويتمنى موته، بسبب

شراسته وتوحُّشه وعنفه عليه وعلى أمه وأفراد أسرته. وقد قتل ابنه عبد القادر بيديه خنقاً على مشهد من أنا الرواي، وكان يضرب (محمداً) كلما يلقاه حتى يُدْميه، يقول (محمد شكري) ذات مرة: «تعثرتُ، سقطتُ هوى عليّ بالعصا، عَوَيْتُ، شتمتُه في خيالي، يضربني ويلعنني جهراً، أضربه وألعنه بخيالي، ولولا الخيال لانفجرتُ» - (الخبز الحافي ص٥٣).

والذي يبدو أن الرواية التي تلتبس بسيرة الكاتب هي أغنى بكثير من سيرته حين تتجرّد من الخيال والتخييل. وفي هذا الصدد يقول (أندريه جيد): «لا يمكن أن تكون المذكرات إلا نصف صادقة، حتى لو كان همّ الحقيقة كبيراً جداً. فكل شيء أكثر تعقيداً دائماً ممّا نقوله، وربما كنّا نقترب من الحقيقة أكثر في الرواية». وعندما نشر (جان بول سارتر) جزءاً من سيرته الذاتية في كتابه «الكلمات» قال: «إني لا يمكن أن أقول الحقيقي إلا في عمل تخييلي» - (انظر جابر عصفور: انقسام الذات - مقال في مجلة العربي - الكويت العدد ٤٧١).

الحداثة في الرواية:

فـ «الخبز الحافي، والشطّار» كلتاهما روايتان تمزجان ما بين فَنّ السيرة الذاتية وفنّ الرواية وهذا المزج والمزاوجة بين هذين الفنين يُعَدُّ مَلْمَحاً من ملامح الحداثة في هذه الرواية.

وقد لجأ (محمد شكري) في كتابته إلى ضمير المتكلم ليكون عمله أكثر حميمية، وهو بهذا يقترب من من طريقة (حنا مينه) في: «بقايا صور»، ويفترق عن طريقة (طه حسين) في «الأيام». واللجوء الى ضمير «الأنا» في السرد الروائي يجعل من الأثر الفني رواية اعتراف. والمعروف أن روايات الاعتراف قد كثر حضورها في الأدب العالمي الحداثي... فالكاتب الذي يبوح بمكنون نفسه، ويعبر عن المخبوء لديه يتطهرّ. ومن هنا، فإنّ الرغبة في التطهرّ مثّلَتْ أحد دوافع هذا الكاتب للتحرُّر من القهر ومن الموت معاً.

ولم تقتصر سمات الأدب الحداثي وما بعد الحداثي على كون الرواية إحدى روايات الاعتراف بل تجاوزت ذلك إلى كونها ثمرة ظاهرة حضرية، ففضاء القسمين من الرواية، كان، غالباً، فضاء مدينة (طنجة) المغربية الساحلية، التي شهدت يفاعة الكاتب وشبابه ونضجه وعمله، والتي أحبّها كثيراً كما سنرى. ولكن الكاتب الذي عاش في المدينة لم يتنكر لماضيه وفقره المدقع الفظيع، فراح يكتب عن قاع المدينة الاجتماعي، مركزاً على حيوات الهامشيين والمُهَمَّشين في الحياة، ولم يتورّع عن الكتابة عن المجانين في مشافيهم - (انظر عنوان «المنسيون» في رواية، الشطّار)- وقد عنُي عناية مفرطة بالنزعة الشبقية والبدائية عازفاً عن الروادع والزواجر، مخلياً فسحة الحديث عن الروح لصالح فسحة الحديث عن الجسد... ولكن فعله هذا لم يكن من أجل الإثارة والاغراء. فالجنس الذي يكتبه جنس بائس ومقزّز. وهو موظّف فنياً، فالمرأة التي تحيط بها خلفيات محدّدة تنزلق بسهولة إلى سلوك مسلك الدعارة وبيع الجسد، وقد صحّ فهم الناقد (صبري حافظ) لهذه الظاهرة في الرواية عندما عدّ «الصراحة والمباشرة هي وسيلة النص للتخلّص من كل إثارة أو شبهة للإثارة» - (انظر دراسة صبري حافظ: البنية الفنيّة لسيرة التحرّر من القهر، في آخر رواية الشطار، ص٢٢٦).

والرواية تنتمي إلى الحداثة، من زاوية أخرى، لأنها مثّلت تحدّياً للسلطة الأبوية، ومحاولة للإجهاز على السلطان الغاشم، حتى وإن كان الأب صورته. ونحن نرى أن الأب، في هذه الرواية، بالاضافة إلى كونه أباً من لحم ودم، كان رمزاً للظرف القاهر الذي حاق بالطفل، وتجسيداً لأنياب الزمن الذي راح يعذّب روح الطفل ويعتصرها ويذيبها، فيجعلها تتقزم وتتضاءل بالجسد، وتنحلّ فيه انحلالاً. إنّ لقمة العيش مثّلت هدفاً جوهرياً في حياة الراوي، وأية لقمة؟ إنها «الخبز الحافي» المجرّد من أي أدام، أو نكهة، أو حلاوة. وعنوانا الروايتين: الخبز الحافي، والشطار، دالاّن دلالة كافية على المحتوى وعلى الهاجس وعلى رؤى الكاتب معاً.

ومن الظواهر الحداثية في الرواية المغربية المعاصرة تشوير اللغة وتعدديتها وتنويعها، وهذا: ما يلاحظه المرء بجلاء في عمل (محمد شكري) هذا، فهو وإنْ كتبه بالعربية الفصحى نجده يوشّيه باللغة الشعبية، واللهجة العامية المغربية ويكسّر سياق الفصحى بعبارات ريفية مغربية، وبألفاظ من عامية المغرب، لا يفهمها أهل المشرق، مما حمل الكاتب على شرح بعض المفردات الغريبة في هوامش صفحاته، ومن أمثلة تلك المفردات: الشقف: وهو شيء شبه الكشتبان. والمطوي: وهو محفظة الكيف، والكيف هو التبغ. والسّبْسي، وهو الغليون في عربية بلاد الشام- (الشطار ١٤). ومن غريب مفردات «الخبز الحافي» (أراحد) وتعني: تعال. و (أذاي ينغ) وتعني: (سيقتلني)، و (أمش) وتعني: (مثلما)، و (ينّغاً) - وتعني: (قَتَلَ)، و (أوما اينْو) وتعني: أخي. وهو في هذه الكلمات كان يخاطب أمه التي دعته للعودة الى البيت بعد أن قتل أبوه أخاه- (الخبز الحافي ص ١٢و١٣). ولكن الكاتب الذي شرح بعض الغريب ترك غريباً آخر بلا شرح، فَشَوَّشَ تمام الفهم لروايته من قرّاء غير مغاربة من أمثالي.

ومن سمات الحداثة في هذه الرواية التجريب، والبعد عن التفلسف، والنفور من التنظير، على الرغم من وجود بعض العبارات الفلسفية في الرواية التي كانت تجيء ملتحمة بالنسيج، فلا تبدو نشازاً أو وعَظاً أو إثقالاً لمتعة القراءة والتتبّع. وهي عبارات تشف عن فكر الكاتب وروحه، ورؤيته للناس والحياة معاً. ومما قاله بطل الرواية: «لقد بحثت عن لعبة الحياة ورمزها لا عن حقيقتها، عن الغامض واللغز، لا الواضح والبسيط، عن المجهول لا المعلوم، عن السراب، لا الماء». وكذلك قال: «ربما أجمل العيش وَهْمه» ورأى أنّ «المرأة التي تتعرّى نموذجاً لا تثير شهوة الرسّام لأن الفن يبتلعها» وأفاد: «أنّ مهمة الفن أن يجمل الحياة». وقال: «ينبغي ألاّ نثق كثيرا بالسعادة، إنها آنية هاربة، منفلتة كلما أردنا القبض عليها». ولاحظ أن

«الفقر فوق القانون». وكان بهذه العبارة الأخيرة كأنه يستعيد ما أثر عن الجوع والفقر في تراثنا ومآله: أن الجائع قد يكفر بالأعراف والقوانين والمواصفات.

الصعلكة وحضورها في القصّ:

والحقّ أن هذا الكاتب الذي عضّه الجوع، بأسنانه الحداد، في طفولته ويفاعته، وحتى في شبابه، قد رسم في سيرته الروائية حياة الصعلكة رسماً رفيقاً ومثيراً ومحزناً معاً. فالعبارة الأولى في رواية «الخبز الحافي» كانت ترشح بالبكاء والموت والجوع والحرب، فقد افتتح الكاتب نصّه بقوله: «أبكي موت خالي، والأطفال من حولي، يبكي بعضهم معي. لم أعد أبكي فقط عندما يضربني أحد أو حين أفقد شيئاً. أرى الناس أيضاً يبكون. المجاعة في الريف. القحط والحرب» - (الخبز الحافي -ص٩).

إنّ الموت قد مثّل موضوعاً بارزاً في الروايتين، فقد مات الخال في البداية، ومات الأخ خنقاً بعد قليل، خنقه الأب الشرير المجنون، وماتت الأم، وقبلها مات الأب، ومات أناس كثيرون، منهم من عرفه الراوي، ومنهم من لم يعرفه. ولكثرة الموت وقوّة وقعه على روح الفتى، صار الحب، وهو أجمل لحظات العمر، يذكّر بالموت، يقول الكاتب ذات مرة: «جلَسْنا. فكرّت في الموت. الحبّ دائما يجعلني أفكر في الموت» - (الخبز الحافي ص١٤٥). والسؤال هنا: هل كان حبّ الراوي لأخيه البريء، وموته أمام عينيه، بيدي أبيه، وراء هذه العلاقة الغريبة القائمة في نفسه مابين الحب والموت؟ إن الحب والعطف والرعاية اللاتي يُتَوخّى أن تصدر، عن أب سَوِيّ، قد انقلبت في أسرة الرواي إلى كَرْه وفظاظه وإهمال، وقَتْل. ،نظراً لحب كاتب الرواية للموت والقبور، فإنه اتخذ من الجلوس في المقابر طقسا كتابياً، مما يدل على مزاج منحرف غريب أفرزته وقائع منحرفة وغريبة. وقد صرّح (محمد شكري) - بذلك دون حرج حين قال: إنه كتب الجزء الأول من سيرته الذاتية في المقابر، المقابر اليهودية والنصرانية والإسلامية، وخاصة

المقابر التي يرجع عهدها الى القرن التاسع عشر في (طنجة). ويعلل ذلك بقوله: «ربّما لأن المقابر القديمة أكثر إيحاءً، أو لأني أحبّ الموت القديم» ويكرر ذلك فيتساءل، في موضع آخر، عما يحفزة دائماً على التجول في المقابر، أهو سلامها؟ أم هي عادتي، أيام نَوْمي فيها؟ أم حبّا في الموت» - (الشطار ص٢٨).

وكما كان الكاتب يحبّ الموتَ، كان يحبّ الليل. إن «الليل دائماً يُنير له درب النجاة» - (الشطار٢٠٢). ولا غرو في هذين الحبيّن، لأن المتتبّع لسيرة الكاتب الروائية لا يعجب من ميله للموت وعشقه لليل وتآخيه معه، فالنزوع إلى الخلاص كان يتمثّل بالموت أحياناً. والسواد في حياة هذا الفتى طغى على البياض. وكان الحزن أوسع مساحة من الفرح، والبهجة أضْأل كثيراً من الأسى، فهو منذ السابعة من عمره عمل في مقهى من السادسة صباحا حتى ما بعد منتصف الليل وكان أبوه يأخذ أجره، ويأتي هو في آخر الشهر ليقبّل يدَ أبيه، التي كانت تصفعه باستمرار، بذنب وبغير ذنب. . وكذلك عمل ماسح أحذية، وعمل في بيع الخضار والفواكه، وفي الفلاحة، إذ كان يقود البغل بالزمام في خط المحْرات، واشتغل خادماً عند زوجة مراقب المزرعة في (وهران) حيث كان يغسل الصحون ويقلي البيض، وعمل بائع صحف، وشارك في التهريب حمالاً. وبعد أن بلغ سن العشرين تفتحت روحه للمعرفة، وتبرعم شوقه للاطلاع، فالحياة كلها في الكتب، كما قيل له. فصمّم على أنْ يتعلّم، وسافر إلى مدينة (العرائش)، وتعلمّ هناك في نطاق معاناة فظيعة ومقاساة، أليمة جداً، الى أن استقرّ به المطاف معلماً في (طنجة). وقد وصف محمد شكري شقاءه وفقره وصعلكته وقذارته، وهو طالب في (العرائش) فقال:

«ثيابي تتسخ وتبلى وتفوح منها روائح جسدي. القمل يعشش فيها، حذائي يتسرّب إليه الماء، شعري يقزّز ويتدبّق وسخاً، أحكّه باستمرار حتى يسودّ ما بين أظافري. حين أمشّطه الى الأمام لأنظفه من قشرة الرأس

والغبار، يتماشط منه قمل أسود نشيط. في كل مشطة لا أقل من ثلاث أو أربع قملات سمينة تتحرك بحيوية موجّهاً إيّاها -بعود صغير- أجعلها تتسابق ثم أضعها في قصاصة ورق وأحرقها بوقيدة لأتسلىّ بطقطقة احتراقها» - «الشطار ص٣٢». ومن دلائل صعلكته الشريرة أنه عندما لاحظ أن صاحب المقهى يستغلّه ويسرقه، اذ يدفع لغلمان آخَر أجراً أكثر منه، صرّح قائلاً: «سأسرق كل من يستغلني، حتى ولو كان أبي وأمي. وهكذا صرت أعتبر السرقة حلالاً مع أولاد الحرام» - (الخبز الحافي ص٣٠).

إن العالم بأسره كان يبدو للراوي مرآة كبيرة فيها وجهه مشوهاً، ولهذا السبب راح يتعاطى الحشيش والكيف والجلوس في المقهى والدخول الى السينما، ويكثر بإفراط من مشروباته الروحية المتنوعة.

وقد بقيت آثار التشرّد والتسكع والاضطراب والضياع، تعمل عملها في ذات الرواي طويلاً، فهو لم يكن يعرف عدد أفراد أسرته، يقول «حتى الآن لا أعرف كم كنّا. لقد كان يولد لي أخ وأخت فيموت أو تموت، وأنا في طنجة لا أعلم شيئاً. لم أسألها (يريد أمه) قطُّ حتّى وفاتها في ٨/ ٦/ ٨٤» - (الشطار ص١٠٠).

وفي صراحة آسرة وبوح نادر، وبعد أن حصل تطور مذهل في حياة الكاتب، وبدأ باكتشافات إمكاناته الجديدة، وبعد أن نشر قطعة نثرية بعنوان (جدول حبّي) في جريدة العَلَم. كتب يقول: «دوخني الفرحُ، وسكرتُ احتفالاً بموهبتي الأدبية الدقيقة، اشتريت أعداداً كثيرة وزّعتها على رفقائي المتدربين، لأشعرهم بأهميتي بينهم، فكّرتُ: ابن الكوخ والمزبلة البشرية يكتب أدباً وينشر» ثم بدأ يغيّر هندامه، ليتناسب مع مكانته التي سَيَحتلّها، وعلّق على ذلك بقوله: «ابن البرّاكة، وعشير الفئران يَتأنّقُ، يتحضّر، يتطوّر، يخرج من جلد خشن، ليدخل في جلد ناعم، والإلهام، آه، لا بد من ملهمة، ابن الوحل يستلهم. . .» - (الشطار ص١٠٨).

ثقافة كاتب:

والحقّ أن هذه العبارات المدهشة بصراحتها وعرائها وصدقها معاً تصوّر بؤس الماضي، في الوقت الذي تشير الى تحدٍّ كبير لامتلاك المعرفة، التي تنير الدروب مهما أظلمت . . . ولا عجب ممّن كابدَ تلك المكابدات أنْ يَتَثَقَّفَ وأَنْ يُقْبِل على المعرفةِ بنَهَم . ومحاولة رصد لما كان يقرأ الراوي من خلال ماذكره في الجزء الثاني من سيرته، تفضي الى معرفة جوانب من ثقافته الواسعة، في الآن الذي تُشكّل فيه خيطاً من خيوط نسيج هذه الرواية، فقد قرأ الكاتب العارف بالانجليزية والفرنسية والاسبانية، فيما يبدو، الكثير من آداب هذه اللغات، واقتبس منها بعض النصوص والإشارات، فيما يترجمه (سعيد يقطين) بالمصاحبات النصية- (انظر انفتاح النص الروائي ص٩٧).

ومن الملاحظ أن الراوي قد عرف رامبو، وهاينرش هايني، وديكارت، وسارتر، وفرلين، واستشهد بأقوال لهم في الجزء الثاني من سيرته، مثل قول (رامبو): «ليس من الخير أن تبلي سراويلنا على مقاعد الدراسة» وقول (هايني): «أنا أحبّ إذن أنا أحيا» وقول (ديكارت): «أنا أفكر إذن أنا موجود». وتعلّم من (جان جاك روسو) في «اعترافاته» أن يشعر بالعزاء بامتلاك الأشياء الصغيرة التي يهملها الآخرون. وكان قد ذكر في الرواية (إسحق نيوتن) و (هنري تورو) و (روبرت فروست) و (فان غوغ). وكذلك تعرف الأديب المغربي محمد الصباغ الذي نظر له في أول انتاجاته، ونصحه بالإكثار من القراءة. وكان حافظاً بعض أشعار صفي الدين الحلي، ومالكاً لديوان المعتمد بن عباد. وقد قرأ المنفلوطي وزكي مبارك وكتّاباً عَرَباً آخرين. وهو، إلى هذا وذاك، كان يستّمع إلى الموسيقا الغربية والعربية، والى بعض أغاني أم كلثوم ومحمد عبد الوهاب وفريد الأطرش، وغيرهم. وكذلك بسط لنا في (الشطار) حديثا مطولا عن ديكتاتور إسبانيا في القرن العشرين (فرانكو)، وعن إعدامه عشرة على الأقل، فهو يوقّع على أوامر إعدامهم، وهو يتناول طعام الافطار، بأعصاب باردة، ونفس استمرأت القتل وألفته! وكذلك يشير إلى هجرة اليهود من المغرب إلى فلسطين.

الإيقاع الروائي:

بيد أن ما سبق كله لم يجعل هذا الكاتب يعالج شجون الروح وشؤونها، وذلك لأن مسّة الغلّاب كان انحلال روحه في جسده، كما يقول هو، وهو انحلال كان يطالعنا بين فينةٍ وأخرى، فهو ما أنْ يغيب قليلاً، حتى يعاود الظهور من جديد، مما جعله واحداً من عناصر النسيج الروائي في هذا الأثر الفني، وخاصة في القسم الأول منه . . . وفي وسْعنا أن نعدّه لوناً من ألوان الإيقاع في هذه الرواية. والإيقاع الروائي قيمة فنية تستوقف الناقد وتستحق جهده في النظر العميق في الرواية. وقد كتب)البيريس) في كتابه «تاريخ الرواية الحديثة» يقول:

«إن الإيقاع الروائي هو إيقاع للمحاورات. . بأكملها وللحوادث وللمشاهد الروائية. فبعض الروايات يأسرنا انسجامها الداخلي بقوة الروابط التي توحي بها وتعقدها، وبإيقاع حركات الروائية التي تتصالب فيها» - (تاريخ الرواية الحديثة - ترجمة جورج سالم ص٤٦٥). وفي دراسة للناقد (أحمد الزعبي) بعنوان: «نظرية الإيقاع الروائي» ذهب هذا الناقد إلى حدّ القول: إن «الإيقاع الروائي يضبط ويشكل ويجسّد البنى الروائية المختلفة في ترتيبها وهندستها وتواصلاتها الظاهرة والخفية، كما أنه يرسم ويرصد بدقة وانسجام عمليات التنسيق والتحرك والضبط والتكرار والترتيب والتوظيف والتوافق والتعارض والتغيّر والتصادم في الأحداث والمفاهيم والأزمنة والأمكنة والعواطف والشخصيات والعقد والحلول الى آخر معالم الرواية على صعيدي الشكل والمضمون» - (انظر د. أحمد الزعبي. نظرية الايقاع الروائي - مجلة الناقد - العدد ٢٠ ص٣٤).

وروايتا (محمد شكري) تستجيبان للقراءة وفق مفاهيم الإيقاع الروائي في كثير من فصولهما ومشاهدهما وتعالق أجزائهما في السرد والحوار والوصف، وفي عالمي الداخل والخارج، والذات والمجموع والجهل والمعرفة، والحضور والغياب.

وقد قدّمنا أن انحلال الروح في الجسد كان خيطاً من خيوط النسيج الروائي في هذا الأثر الفني، وهو يشكل إيقاعاً متوازياً ما بين الرواية والواقع، أو الفن بوصفه حاملاً، والواقع بوصفه محمولاً. ففي زمن البؤس الفظيع والفقر المدقع، والجوع الجارح، تتموت روح الانسان، ويخبو هتاف الروح فيها لصالح علو هتاف الجسد. وكما أن الجيوش لا تزحف إلا على بطونها، فإن الناس الذين، يكادون أن يفتقدوا ما يقيم الأود في محيطهم، يفقدون معاني الحياة ويخسرون هيف الروح معاً، وتتخشّب مشاعرهم، فتنحل أرواحهم في أجسادهم، وخاصة أنهم لا ينعمون بنور المعرفة بل يرسفون في أغلال الجهل ويصابون بغبش البصر، . . ومن هُنا، فإن كاتبنا أعلن دون مواربة بأنه لم يعرف الحب الحقيقي، رغم أنه اشترى كتب المنفلوطي وجبران خليل جبران . . . وبعد أن قرأ هذه الكتب وَجَدَ الحبّ الحقّ مشروطاً بالموت أو بالحزن الأبدي أو بالجنون- (الشطار ص٤٦).

ومن أشكال الإيقاع في الرواية شخصية الأب المتوحش الشرير، فهو يذكرنا بأب الرواي في بعض قصص (حنا مينه)، وقد ألمحْنا الى أن أبا الرواي هنا رمزٌ مُكافىءٌ للواقع القاسي، والظرف الظالم. فالناس، كما يقول عمر بن الخطاب «أشبه بأزمانهم منهم بآبائهم». ولهذا فإنّ الأب المهووس بالعنف والضرب والخنق، هو صُفْوٌ للزمن المتّصف بالعنف والضرب والخنق. واذا تأملنا بعمق في ما جرى ما بين الفتى وأبيه في الجزء الثاني من الرواية، وجدنا ما يعضد ما ذهبنا إليه، فقد منع الشاب أباه من إلحاق الأذى بأمه، مهدداً أباه، إنْ فعل، يضربْه بيد الهاون. وقد رفعها بوجهه حقاً، فأخمد عدوانيته وهزم جبروته وحطّم حيوانيته . . ! وقد كان هذا الإخماد والهزيمة والتحطيم متناغماً تمام التناغم مع حلول الأمن والاستقرار والهدوء اللاتي تأمنت للكاتب بعد أن توظّف، وصار له دخل ثابت، واستحال من حال الى حال، فهو يقول إنه بعد أن صار يقبض مرتباً شهرياً بنى جداراً ضد الجهل والاحتقار والتجاهل. وكم هو وجيه أن يعقد

المرء مشابهة بين هذا الجدار، وبين يد الهاون التي حالت دون التهديد المستمر للأم الوديعة. فبين هزيمة جبروت الأب وهزيمة قسوة الحياة صلةٌ تشابهُ لا تخفى، ويعمّق هذه الصلة أيضاً أن نلاحظ أن الأب بعد تلك الحادثة راح يبكي ذاته المهزومة عند الجيران، تماماً كما كان الابن يبكي جوعه وظلم أبيه في الصفحات الأولى من «الخبز الحافي». فهاهي الأدوار إذاً تتبادل.

ومن ألوان الإيقاع في هذه الرواية، بجزأيها، الصلةُ ما بين بدايتها ونهايتها، فقد افتتح الكاتب نصّه بتحيّة لمدينة (طنجة) التي أحبّها حبا جماً، واختتم نصّه بقصيدة بعنوان (طنجيس) وهو الاسم الأسطوري (لطنجة)، فقد قال في مطلع الجزء الأول:

«صباح الخير يا طنجة المُتقّرسة في زمن زئبقي». وقال في خاتمة الجزء الثاني مخاطباً طنجة: «يحكون عنك أن طينة الخلاص منك وأن نوحاً فيك قد تفيّأ الأمان، وأنه حمامة أو هدهد، وأنه غراب. وبين موجتين تناسلت طنجة ملء زبَد البحار» (الشطار ص٢١٣). وتعارض الخطابين واضح، فبعد أن كان زمنها زئبقياً رجراجاً في مطلع النص ليتناسب مع زمن الراوي الرجراج المتقلّب، صار طينها طيناً للخلاص والأمان معاً. إن حب الكاتب لمدينة (طنجة) وغزله فيها يمثلان رغبة دفينه في الامتلاء بعد الفراغ القاتل الذي كان يلقاه في غيرها من المدن التي جال فيها: تطوان ووهران والعرائش. فهو فيها لا يحسّ بالفراغ الممل، وفيها يمكن أن يولد من أكثر الأيام كآبة وعوزاً بعض المتع «العزلة فيها حرّة لها مذاق التوت البري، والعزلة في (تطوان) مفروضة ومرّة، ولها مذاق الحنظل - (انظر الشطار ص٩٥و٩٦).

وقد صرّح الكاتب ذات مرة بتعلقه بطنجة فقال: «لي أماكن في طنجة، لي ارتباط جداً بالمكان أنا أقدّر ما يُسمى بجمالية المكان في القصة أو في الرواية، رغم أنه مذهب كلاسيكي واقعي. ولكني مرتبط جداً بالأمكنة. وأحياناً لا أعرف كيف أكتب حتى أكون جالساً في مكان معيّن» - (أسئلة

الرواية ص٢٠٣) وقد مرّ بنا من قبل حديث الكاتب عن إنشاء روايته (الخبز الحافي) في المقابر. وكذلك فعَل في بعض فُصُول روايته الثانية (الشطار).

ولعلّ مظهر الإيقاع الأكبر في هذا العمل الفني قد تجسّد في حالة التناظر والتقابل ما بين مهمة الراوي الفنية، من جهة، وواقعه البشع الفظيع، من جهة ثانية، فهو إذ يُحاول أنْ يقهر الزمن الزئبقي لطنجة، وغيرها من فضاءات الأمكنة المتقلبة، ويثبته بكتابة رواية تبقى وترسخ وتخلد، يحاول في الوقت ذاته ألا يكون آلة تصوير (فوتوكوبي) ترسم الواقع كما هو. انه كاتب يدرك مهمة الفن ووظيفة الأدب، ويفهم معنى أن يكون المرء منفصلاً عن تجربة، عاشها، ثم راح يكتب عنها، وآيةُ ذلك أنه في «الشطار» يذكر أن المستشرق الياباني (نوتاهارا) الذي ترجم له «الخبز الحافي» الى اليابانية ارتأى، بعد ترجمة ثلاثين صفحة منها، أن يرى الأمكنة الموصوفة في النص، فذهبا معاً إلى (تطوان)، وعادا إلى (طنجة)، وفي الأخيرة أطلع شكري (نوتاهارا) على الصهريج الذي وضَعَه في الرواية الأولى، فقال له المستشرق الياباني: «وصفُكَ له في الكتابة أجمل من واقعه الحالي». فقال محمد شكري: «هذه هي مهمة الفن. أنْ نجمّل الحياة حتى في أقبح صورها، إن هذا الصهريج انطبع في ذهن طفولتي جميلاً. لا بد لي من أن أستعيده بنفس الانطباع، حتى ولو كان بركةً من الوحل. ثم إنني كنت بعيداً عنه زمنياً ومكانياً عندما وضعته».

ومما يلاحظ في قسمَي الرواية أن فصول الأولى منها كانت تتابع بأرقام (١، ٢، ٣، ٤..) أما الثانية فقد صارت فصولها تُعَنْوَن بعناوين مثل (زهرة دون رائحة) و (حين يفر السادة يموت العبيد) و (أول درس)... الخ. والإيقاع هنا يتمثل بتحوّل في شخصية الكاتب الراوي، فهي كانت في حال مُزْرية من الجهل والهامشية، قبل أن تنضج عام ١٩٥٦، وصارت في حال أخرى بعد عام ١٩٥٦، وهي الأعوام الأخيرة التي تحدثت عنها

الرواية. فحالة الجهل والضياع والتهمش، تناسبها الأرقام التي لا تدل على هوية أو شخصية أو تحديد، كما في القسم الأول من السيرة، وحالة الوعي والمعرفة والوجود، تصاقبها العناوين الدالة على الهوية والشخصية والتحديد، كما في القسم الثاني.

بيد أن السرد المتسلسل في «الخبز الحافي»، رغم الذاكرة الانتقالية للكاتب وجهده في الحذف والإثبات، راعى التوالي الزمني في حياة الأنا الرواية، ولكنه في «الشطار» راح يتكسّر ولا يبالي بالتتابع أو التعاقب. فالكاتب صار يختار من الذاكرة أشخاصاً وأحداثاً يلتقطها من تيار تدفق وانتهى، ليكتب عنها فصولاً مقطعة الأوصال، مَبْتُوْتَةَ العُرَى، مكسّراً قيود السرد، غير عابىء بالزمن الذي أمسى ذا واقع رخيّ عليه، بعد أن صار يعمل عملاً يؤمّن فيه قُوْتَه. فهل نستطيع أن نزعم أن تفكك عرى الحبكة في «الشطار» يعبر عن تفكك أوصال المجتمع المدني الذي راح يتطوّر في طنجة بعد استقلال المغرب عام ١٩٥٦.

ويبقى خيط أخير في هذا النسيج السجادي، هو الخيط السياسي، فقد سجّلت الرواية، وربما بأمانة وواقعية، انتفاضة ٣٠ أيار عام ١٩٥٢ التي طالب فيها الناس بالاستقلال، كما أرخّت انقلاب الناس على الباشا (حين يفر السادة يموت العبيد). وقد كان الباشا في العنوان عميلاً للاستعمار الاسباني في طنجة.

وإذا كان هذا المظهر يمثل تفاعلاً للنص مع التاريخ المعاصر، فإن تفاعلات أخرى كثيرة قد برزت في هذه الرواية، فممّا يَلْفت الانتباه هنا، ذلك التعبير الحي الصادق عن مناخ مدينة (طنجة) التي كانَ سكانها يتمتعون بجواز سفر دولي، تعبيراً عن وضعها الدولي الفريد، إذ التقى فيها إناس من جنسيات مختلفة، فمثّلت بيئة لتزاوج ثقافات متنوعة قديمة وحديثة، محلية وعالمية، شعبية وفوقية. وقد عبّر الكاتب عن ذلك من خلال المراوحة بين الواقع والحُلْم، واليومي والأسطوري، في نسيج يشعر الدارس أن الكاتب الذي نسجه قد ترك فسحة بينه وبين الأحداث، مكنّته من النظر من علٍ،

فاختار من الصورة ما يصلح لبناء جُسِّدت فيه اللحظة العابرة من خلال مخيال وذاكرة تناوبا على البناء والتشكيل. وهما إذ نجحا في إحداث متعة جيدة في «الخبز الحافي» فإن المتعة ذاتها قد هبطت درجتها كثيراً في «الشطار». ولكن القسمين معاً خلفا لنا صورة كاتب صعلوك أيقظته تعاسته، وقهره الجوع وأحرقه الحرمان، فراح دخان روحه المعطوبة يتصاعد بين سطور هذا العمل... كما خلّف لنا القسمان صورة لمدينة استحالت من حال إلى حال، ما بين أربعينيات القرن العشرين وسبعينياته. وهي مدينة (طنجة) الساحلية القابعة عند التقاء المتوسط بالأطلسي، فلا غرو أن تكون بؤرة لالتقاء الثقافات ومحوراً للاختلاف والحوار والحرية معاً. فكما كانت (طنجة) مركز العالم عند هذا الراوي، صارت محور الرواية ومركزها الأهم، بكل ما فيها من شوارع وساحات وحانات ومقاه وخمّارات و(بورديلات) وفنادق ومدارس وأشياء وأشخاص. وهذا كله يتيح لنا القول أخيراً: إن المدينة التي تقف وراء أشباح روايات لم تُولَد، أو قامات روايات اكتملت، وصارت خلقاً سوياً، تُمكّن الروايات ذاتها من أن تردّ لها الجميل، فتكتب تاريخها، بماضيه وحاضره، وأجنة المستقبل المُستكِنّة فيه.

المراجع

١- شكري محمد: الخبز الحافي، بيروت، دار الساقي، ط٤، ١٩٩٦.

٢- شكري محمد: الشطار، بيروت، دار الساقي، ط٢، ١٩٩٤.

٣- فاضل جهاد: أسئلة الرواية، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، د.ت

٤- البيريس: تاريخ الرواية الحديثة، ترجمة جورج سالم، بيروت ١٩٦٧.

٥- عصفور، جابر: انقسام الذات، مقال في مجلة العربي، الكويت، العدد ٤٧١، شباط ١٩٩٨.

٦- حافظ، صبري: البنية الفنيّة لسيرة التحرّر من القَهْر، مقال أُثْبِت في آخر رواية الشطار.

٧- الزعبي، أحمد: نظرية الإيقاع الروائي، في مجلة الناقد، بيروت، العدد ٢٠.

٨- خراط، ادوار: من ظواهر الحداثة في الرواية المغربية، دراسة في مجلة الناقد، بيروت العدد ٣٠.

٩- فضل، صلاح: أسلوب السرد في الرواية، دراسة في مجلة الناقد، بيروت العدد ٣٦.

١٠- يقطين، سعيد: انفتاح النص الروائي - النص - السياق، بيروت ١٩٨٩.

نافذة على الوطن العربي

عبد الرحمن الحلبي

علوم

الشبكات اللاسلكية الأرضية

قد يكون التقليل من التداخل « interference » ، الذي يسببه الضجيج الراديوي وانعكاسات الإشارة، من أصعب التحديات التي يُواجَه بها محكم الاتصالات اللاسلكية

(*) عبد الرحمن الحلبي : أديب وناقد من سورية، مدير ندوة كاتب وموقف.

خاصة أن البطاريات في الأجهزة المتنقّلة ينبغي أن تكون خفيفة الوزن، بمعنى أن النظم يجب أن تصمّم بحيث تسمح باستقبال واضح من أجهزة متنقلة، قوة إرسالها أقل من $\frac{1}{2}$ واط، وأن يتم ذلك حتى مع مرور الإشارة الراديوية حول العوائق. ويرغب الناس، على سبيل المثال، في استعمال أجهزتهم حيثما تواجدوا، وغالباً ما يكون هذا في الأمكنة المنخفضة ما بين المباني العالية داخل المدن.

تسبب الإشارات الراديوية المنعكسة عن المباني والعربات والتضاريس ظاهرة مزعجة تسمّى «خُبُو» أي اضمحلال تعدد المسارات «multipath fading». فتبعاً للفرق بين أطوال المسارات المختلفة يمكن للإشارات المنحرفة، كما يراها مصور البحث[1]، أن تلغي جزئيات الإشارة الأساسية. ومما يزيد الأمر سوءاً أن هذا التأثير يتغيّر مع التردد ومع حركة الأجهزة المتنقلة، ويمكن ملاحظة «خُبُو» تعدد المسارات هذا، أحياناً، عند استقبال الموجات/ FM/ في مذياع السيارة: «فالإشارة تضعف وتقوى بسرعة مع الحركة».

حتى سنوات عدة ماضية استُخدمت في نُظُم الهاتف الخلوي التقانة النظيريّة analog التي ترسل إشارة دائمة التغيّر، تماماً مثل البث الإذاعي على الموجات AM وFM. أما في النظم الرقمية الأحدث فإن الاشارة الصوتية النظيرية تحوّل أولاً في المُرسل إلى دفق من البتّات الثنائية حيث يتم نموذجياً أخذ عيّنات من الإشارة بمعدّل/ 8000/ مرة في الثانية. تحوّل بعد ذلك كل عينة إلى رقم «ثنائي ثماني البتّات»، والتتابع الناتج من / 64000/ بتّة في الثانية يتم ضغطه compressed، مما يقلّل عدد البتّات الواجب إرسالها. وفي المُستقبِل يتم إرجاع دفْق البتّات إلى الإشارة الصوتيّة الأصلية.

يستطيع المُستقبِل أن يميّز البتّة القادمة إمّا واحداً وإمّا صفراً فقط. إن غياب قيمة وسطية يقلّل فرص حدوث خطأ في الإرسال. ولكنّ تأثيرات تعدد المسار يمكن أن تثير مسألة مُميّزة تُسمى انتشار التأخير delay sppead تسبب اختفاء البيانات بمرور الوقت. وهذا التشويه هو الذي يحدّ غالباً من السرعة الموثوقة للوصلة اللاسلكية.

يمكن لأخطاء البتّات غير المصحّحة أن تكون كارثية أثناء نقل برنامج حاسوبي أو بيانات حسّاسة. ولكنّ الإرسال الرقمي يتيح فرصاً جيدة للتخلّص من الأخطاء. وعادة ما يضاف إلى الدفق المُرسَل بعض بتّات تصحيح الأخطاء error -correction bits، والتي تعتمد على طبيعة بتات البيانات القريبة منه. ويجري المُستقبل تقييماً للبتّات الخاصة هذه، ولأنه «يعرف» القواعد السارية لتوليدها وأنواع تشويه البيانات الأكثر احتمالاً، فإنه يستطيع في الغالب تصحيح التناقض. وهذه التقنية تقوّم معظم أخطاء البتّات.

ثمة تقنية رقمية أخرى للتغلب على الضجيج الراديوي وخبُو تعدّد المسارات تُستعمل عادة في الشبكات اللاسلكية المحلية، وتعرف باسم الطيف الممْدود spread spectrum. وغالباً ما تستخدم هذه التقنية - بالمشاركة مع ترميز (تكويد) تصحيح الأخطاء- التي تستغل مثل الضجيج والـ«خبُو» إلى التغير مع التردّد. وتعتمد تقنية الطيف الممدود تمديد الإشارة المرسلة عبر مدى عريض من الترددات الراديوية، وبهذا يصبح من شبه المؤكد أن تنفذ الرسالة على بعض هذه الترددات.

وفي إحدى تقنيات الطيف الممدود، التي تسمّى قفز التردّد Frequency hopping، ينتقل المُرسِل إلى تردد جديد «كل بضعة ملي ثوان». ويعرف المُستقبِل هذا التتابع ويسايره. حتى لو لم تؤدِّ بعض الترددات عملها، فإن بعضها الآخر سيؤدي ذلك؛ وفي حالة إرسال البيانات فإن جهاز الاستقبال يمكن أن يطلب مجدّداً إعادة الإرسال لتلك البيانات المشوّهة، بحيث يمكن إعادة تجميع الرسالة الصحيحة.

ثمة تقنية أخرى للطيف الممدود، تسمّى التتابع المباشر direct sequence. في هذه التقنية تحوّل كلّ بتّة بيانات إلى سلسلة من عدة بتّات مُرسلة (أو شيبات). يبدو تتابع البتات هذا عشوائياً، ولكنه معروف لكلّ من المرسِل والمستقبِل. مثلاً: البتّة/ 1/ يمكن أن تتحوّل إلى

تتـابع/ 000100110101111/ والبـتـة/ 0/ تُحـوِّل إلى تتـابع عكسي/ 111011001010000/ يمكن تمييزه عن التتابع الأول. ولكون هذه العملية تولّد بتّات أكثر في الثانية الواحدة ممّا بدأت به، فالإشارة الناتجة ستتمدّد على مدى واسع من الترددات عند إرسالها، وبالتالي تخفض التداخل وخُبو تعدد المسارات إلى الحد الأدنى. ويستطيع المُستقبل، عندئذ، إعادة تجميع البيانات الأصلية بدرجة عالية من الدقّة.

يمكن زيادة السعة لشبكة خلوية باستخدام خلايا مكروية microcells ذات نصف قطر يقارب النصف كيلومتر، بدلاً من الخلايا الماكروية المعتادة التي تبلغ نصف قطرها عادة أكثر من / 2ك.م/ داخل المدينة، وقد يكون أكبر بكثير في المناطق الريفية. ومع أنها ليست مستعملة على نطاق واسع فإن الخلايا المكروية تتيح طريقة جذابة لإيصال الخدمة الهاتفية، وخدمة نقل البيانات، إلى المناطق غير المخدّمة جيداً، وعلى وجه الخصوص في المناطق ذات الكثافة السكانية العالية بالدول النامية.

تستخدم محطات القاعدة base stations طرقاً متعددة للحفاظ على الإشارات من الوحدات المتنقلة المختلفة، منفصلة عن بعضها، ويتمّ ذلك تقليدياً، باستخدام تقسيم التردّد المتعدد الولوج (FDMA) الذي يُرسِل فيه كل جهاز متنقل على تردّد مختلف؛ تَعرِف محطةُ القاعدة تردد كل جهاز، وتفرز الإشارات تماماً مثلما يختار شخص ما محطة بثّ مفضلة، بالموالفة على الموجات FM أو AM، عن طريق تحريك المُدرَّجة في جهاز الراديو إلى المكان الصحيح (تردّد وحيد).

تؤدي التقانة الرقمية إلى تحقيق نظم تسمح لأناس كثيرين بالمشاركة في الترددات نفسها. وفي نظام تقسيم الوقت المتعدّد الولوج، يخصص لكل جهاز متنقل حيّز زمني متكرر، طوله جزء من المّلي ثانية، يسمح له فيه بالارسال والاستقبال؛ وتعرف محطة القاعدة الحيّز الزمن الخاص به، وبذلك تستطيع أن تحافظ على الإشارات منفصلة عن بعضها؛ ثم إن كل

محطة متنقلة لها تتابع وحيد خاص بها خلال الارسال والاستقبال، وهذه الخاصية تسمح لأناس متعددين بالارسال في وقت واحد.

تقارن محطة القاعدة إجمالي الإشارات ذات الطيف الممدود الواصلة إليها لتحديد مدى جودة ارتباطها بالتتابع الممدود لكل وحدة متنقّلة، وبناء على هذا، تحدد بتّات البيانات الخاصّة بكل وحدة متنقلة؛ وفي الوقت الراهن تبنّى بعضهم نظام تقسيم الكود المتعدّد الولوج، والمشترك نموذجياً مع نظام تقسيم التردد المتعدّد الولوج.

ولتسهيل الانتقال إلى عُصَبٍ ترددية جديدة، وإلى تقنيات ولوج متعددة جديدة أيضاً، فإن عدداً من شركات الاتصالات اللاسلكية تشغل كلاً من النظم الجديدة والقديمة في وقت واحد، وتوفّر للمتعاملين معها تجهيزات متعددة الطرائق.

توسع هذه الابتكارات التقنيّة إمكانات الاتصالات اللاسلكية؛ والدول النامية بأمس الحاجة إلى خدمة هاتفية موثوقة. وهذه المقدرة الأساسية تزيد من كفاءة التجارة، وتعزز الصحة العامة والأمان، وذلك بإتاحة الفرصة للناس في طلب المساعدة سريعاً. هذا ويمكن أن توفّر الاتصالات اللاسلكية هذه الخدمة بأقل قدر من الانشاءات الثقيلة واستثمارات أولية قليلة. كما يمكن أن يُكيَّف النظام اللاسلكي، بعد انشائه، بسهولة لنقل البيانات، عندما تدعو الحاجة إلى ذلك.

* * *

فنون وآداب

الأعمال الفنية الحاسوبية

يُعدُّ الحاسوب واحدا من أهم منجزات هذا العصر، حيث لم يَقتصر عمله على ما كان عليه غداة ظهوره، أي على بعض الاستخدامات التقنية

ولأغراض محددة، بل لقد فاق كل التوقعات، وانتشر على جميع المستويات والمجالات حتى غدا سمة بارزة من سمات عصرنا الراهن؛ وها هو الآن يدخل رحاب الفن التشكيلي؛ وإذن فهل استخدامه كوسيط في الأعمال الفنية يُعدّ تقدماً جديداً في المسار الفني؟. وهل ستقتحم التكنولوجيا الحديثة أعماق الإنسان لتعبّر عن أحاسيسه وانفعالاته بالنيابة عنه؟. وهل سيأتي اليوم الذي يستغني فيه الفنان عن أدواته التقليدية ويستبدل بها شاشةً وأزراراً؟ وهل ستنشأ مدرسة جديدة في الرسم هي «المدرسة التكنولوجية» لتنضم إلى المدارس التي مرّ بها الفن من قبل، أمثال: السريالية والتكعيبيّة والمستقبلية والبنائية وسواها؟ أم أن هذه المدارس ستندثر جميعاً ليحلّ الرسم بالوسائط التكنولوجية محلّها؟.

أمثال هذه التساؤلات كثير وكثير جداً وهي بمجملها تتراقص شارات استفهامها في الحبال الصوتية وتستقر في رؤوس الألسنة؛ وإزاء هذه التساؤلات المطروحة، هنا وهناك وهنالك، عن هذا الوسيط الجديد وعلاقته بالانتاج الإبداعي للفنانين، وموقف الفنان المعاصر منه، تقتضينا إلقاء نظرة على جانب أساسي، يتمثل في العلاقة بين الفنان ووسائط عصره بعامة. وقد لاحظ الدكتور حمدي عبد الله، عميد كلية التربية الفنية بجامعة حلوان بمصر العربية، [٢] بعد استعراضه تاريخ التشكيل، منذ بداياته وحتى العصر الراهن لاحظ أن ثمة علاقة عضوية بين الوسائط والعصر، وما ينتج عنها من مفاهيم واتّجاهات وأساليب تغيّر من شكل الفن وتدخل في نسيج انتاجه.

ومما لاشك فيه ولاريب، كما يجزم بذلك د. حمد، أن الحاسوب أصبح ملمحاً أساسياً «يتداخل معنا يومياً في حياتنا المعاصرة المتشابكة» التي استدعت، بالضرورة، وجود هذا النظام الالكتروني، لكي يساهم في إنجاز الأعمال في أقل وقت ممكن وبأحسن النتائج.

لقد دخل الحاسوب مجال الفن التشكيلي، وارتاد مجاله كثير من الفنانين، بل لقد بلغ الأمر، كما يشير د. حمدي، أن تكونت جماعات فنية

خاصة في كثير من بلدان العالم، ورحبت قاعات العرض والمتاحف، بعرض الانتاج الفني، لأعمال فنية أُبدِعَت من خلال الحاسوب، وبرزت أسماء لفنانين تعاملوا معه.

ورغم الكثرة الكاثرة من الفنانين الذين تعاملوا مع الحاسوب كأداة ووسيط جديد فإن د. حمدي يلاحظ، في الأعمال الناتجة عن هذا التعامل، أن استخدام الحاسوب لا يلغي الجانب الإنساني المبتكر لشخصية الفنان، بل يخرج أعمالاً فنية ذات أساليب متنوّعة، ويبرز الجانب الوجداني، كعنصر حيوي ومهم، في الانتاج الفني بعامة والحاسوب بخاصة، بل إن الفنان، من خلال استخدامه الواعي للحاسوب، يمكنه أن يطوّع إمكاناته المتنوعة، ويصل -حسب د. حمدي- إلى الإبداع والحداثة في الوقت نفسه، ويمكنه أن يحقق ذاته كمبتكر، ويدحض القول بأن كلّ الانتاج الفني المستخرج منه ذو نمط واحد، وخال من الجانب الوجداني.

ولهذا يمكن تصنيف بعض الأعمال التي أنتجت منذ استخدام الفنانين للحاسوب حتى الآن -كما رآها د. حمدي- على النحو التالي:

* استخدم بعض برامج هندسية رياضية بحتة، تمّ إعدادها مسبقاً، بتعاون بين العلماء والفنانين.

* استخدم بعض الفنانين صوراً فوتوغرافية وأفلام فيديو، وتمّ لهم إعادة تشكيلها عن طريق المزج، والتقطيع، والحذف، والاختزال.

* بعضهم استخدم برامج ركّزت على الإمكانات التشكيلية، كالخط واللون، وما يُحدثه من تدرجات لونية وظلية، وذلك من خلال جداول رياضية مبرمجة.

* قيام بعض العلماء، بالاشتراك مع الفنانين، بوضع برامج تعليمية، يمكن الاستعانة بها في بناء أعمال تشكيلية تقدم للهواة.

بل بلغ الأمر، في بعض الأحيان إلى إعداد كتيّبات تعطى لهم، تشتمل على العديد من الرسومات المبرمجة سلفاً، والتي تمكّن الفنان من

اختيار ما يشاء منها، فيقوم بطباعتها من خلال بعض التعليمات التي تظهر على الشاشة؛ وهذا البرنامج أتاح الفرصة أمام الجماهير للتشكيل في حدود مقننة.

أما عن هذه التجربة، التي تعتبر من أوائل التجارب «في عالمنا العربي المعاصر» فيرى د. حمدي أنه «من خلالها قد اعتمد على قدرات وامكانات الحاسوب غير المحددة، في التخزين وتقديم البدائل، وعمل صياغات لانهائية، يمكن الاستفادة منها في بناء العمل الفني الواحد، بل التنوع اللانهائي له من حيث استخدام الحذف والإضافة . . .»، وتغيير الألوان، وكذا الدرجات اللونية والخطوط . . وملامس الأشكال والأرضيات . . والمونتاج بين عناصر العمل، ووضعها أطراف بصرية متعددة، بالإضافة إلى «الدقة الشديدة» في صياغة الأشكال.

بل، أكثر من ذلك، يمكن استخدام الذاكرة في استرجاع أعمال سبق تخزينها، واختيار بعض الأشكال منها، في إنشاء عمل جديد، «فنرى بعض التكوينات تتراكب بشفافية» وتتداخل، مع بعضها، مظهرة شبكة من الخطوط والألوان في بعض الأحيان.

ثم في أحيان أخر تُلغى بعض المساحات «البينيّة» فيبرز عدد ضخم من التراكيب والبناءات المتوالدة الجمالية للموضوع الواحد.

هذا بالإضافة لإمكانية طبع كل هذه التكوينات والمقارنة فيما بينها، وأيضاً الاحتفاظ بها مسجّلة بغية إعادة طباعتها عند الحاجة.

عبر هذه التجربة المعروضة، يجدُ(د. حمدي) أن كل عمل فيها يحتوي على قيمة تعبيرية وفنية؛ وقد تمت السيطرة على الحاسوب كالفرشاة والقلم، أو بعبارة أخرى، أصبح الحاسوب أداة تقنية عصرية، تخضع للفنان تماماً ولاتسيطر عليه.

هذا وقد أورد (د. حمدي) عدداً من اللوحات الحاسوبية التي أبدى إعجابه، بها، وهي بمجملها حروفية، اعتمدت الخط العربي في تشكيلها،

إضافة إلى إعجابه بالخط العام لهذه التقنية الجديدة في «الفن التشكيلي» التي يبدو أنها مجازة لديه نقدياً، دون أن يلحظ أن كل مقولة نقدية يتوجب أن تستند على دعامتين، حسب ريتشاردز، «التقدير للقيمة والتقدير للتواصل».

إذا كان تقديرنا المبدئي للتواصل الفني قائماً بدلالة الحالات المرجعية والترابطية، التي يستطيع الفن استثارتها، فسنجد أن أحكامنا على القيمة قد اختلفت عن التي تنبع من تقدير التواصل. ولغياب هذه المعايير نجدنا أمام سيول جارفة تسمّي كل حرفة فناً. فـ«التصوير الضوئي» فن الآن، ومن الفنون الجميلة، حسب نقابة هذه الفنون، واللعب الحاسوبي فن هو الآخر، وربما وجدنا النجار، مستقبلاً، والحداد والدهان في عداد فناني هذا الزمن! وللناس فيما يعشقون مذاهب.

* * *

إشكالية الغموض الشعري

أورد الباحث العربي التونسي أبو يعرب المرزوقي، أستاذ الفلسفة بجامعة تونس الأولى، أورد مجموعة من الملاحظات[٣] التي رأى أنها تساعد على فهم إشكالية الغموض الشعري، ما هي طبيعتها، وما ينتج عنها من «نخبوية زائفة يدّعيها أصحاب ردّ الشعر إلى أدنى درجاته» وتبيّن الرهان الحضاري الذي تتضمنه الأسباب الخفية لهذه الصفات التي تعلن عكس ما تبطن؛ «حصر الشعر في الترجمة الذاتية، أو عرض نظرات شخصية مرتجلة حول الوجود والحياة خالية من العمق، فضلاً عن الفجاجة الفنية المميّزة لأعمالها، والصلافة السلوكية الملازمة لأصحابها». ولقد كان من هذه الملاحظات رأيه في أن:

* الاتصال بالغرب الحديث في النهضة العربية الثانية، خلافاً للعلاقة بالغرب القديم في الأولى، تتصف، إضافة إلى طبيعة التلقّي الخليط الملفق

بين الفلسفة والكلام، بفقدان المشروع الكوني الأهلي وبخاصيّات الوعي الانهزامي المُسَلِّم بأن الغرب هو الكوني والمطلق فضلاً عن التسليم الموضوعي بتقدّمه العلمي والتقني الذي لم تكن النهضة الأولى تنكره؛ بدليل إرادة التعلّم من بيزنطيّة في المجالات العلمية (مدلول حركات الترجمة)، وبدليل المهادنة العسكرية للامبراطورية البيزنطية التي كانت متفوّقة على المسلمين علمياً وتقنياً إلى حدود القرن الخامس للهجرة، لذلك فالقبول بالنسق الفكري وبمميّزات الابداع الشعري الذي يستند في الحالة الثانية، مثله في الحالة الأولى، إلى نسق الكلام المسيحي المتفلسف وإلى الفلسفة الصوفية المتمسّحة كان مطلقاً، فعمّ كل النخب العربية الاسلامية منها بعد المسيحية.

* ومما لا جدال فيه أن النهضة العربية الأولى (من القرن السادس إلى الخامس عشر للميلاد) قد استندت بداياتها إلى نخب عربية لا صلة لها بالمشروع الحضاري العربي الاسلامي لكونها كانت جميعاً تنتمي إلى «نخب» البلاد التي أصبحت جزءاً من امبراطورية المسلمين، فالنُخب العربية الاسلامية لم تكن قد تكوّنت بعد. والقليل الموجود منها كان منشغلاً بالشأن السياسي والديني، وهو لم يكن على كل حال محصّناً ضد الدسّ العقدي بحكم غفلة البداوة أو براءة القوة أو سذاجة الإيمان. لكنّ فكر الكلام المسيحي المتفلسف أولاً ثم الفلسفة المتأثرة به ثانياً، هو الفكر الذي ساد «الشرق الأدنى» قبل الاسلام بعد التمازج الحاصل بين الفلسفة اليونانية والكلام اليهودي المسيحي منذ الغزو المقدوني وتمسّح بيزنطة ومستعمراتها العربية (بحكم دور الشروح الحاصلة في المؤسسات التعليمية التي كانت دينية بالأساس)، أصبحت السمة العامّة لكل النخب العربية بمن فيها المسلم منها، وهذا الفكر ببعديه يمكن أن «نسميه تسمية راسمة فنطلق عليه اسم الافلاطونية -التوراتية -المحدثة -الهلنستيّة.

* ومما لا جدال فيه كذلك أن النهضة العربية الثانية (من بداية القرن

التاسع عشر إلى الآن) تتسم بالسمات نفسها، لكون النهضة الفكرية والثقافية بدأت في الشام الذي كانت نخبة مسيحية وذات صلة مباشرة بالغرب الأوربي والأمريكي بفضل البعثات التبشيرية والثقافية أولاً والاستعمار المباشر لاحقاً، حتى لو سلّمنا بأن النهضة السياسية بدأت في مصر بعد قدوم نابليون، فأضافت بذلك إلى سابقتها ما يزيدها تدعيماً حتى وإن اعتبرت ما يُطلق عليه عادة إحياء التراث عودة إلى الذات واستئنافاً للحضارة العربية الاسلامية الخالصة.

* لذلك فإنه يمكن كذلك «أن نصف عملية تلقي الفكر العربي الثانية للفكر الغربي القديم اسم الافلاطونية -التوراتية -المحدثة -الجرمانية التي هي نظير الافلاطونية -التوراتية -المحدثة -الهلنستية» المشار إليها فيما سبق. رغم مايبدو من اختلاف شكلي بين نسق الصياغة الوسيطة للتوفيق بين الفلسفة والكلام (في شكليها الباركلي والرد عليه) والصياغة الحديثة للتوفيق بينهما (في شكليها الهيجلي والرد عليه)، فإن عودة الغرب الحديث إلى استعمار الشرق العربي استعماراً يحيطه ويحول دونه وكل إبداع بعد استيعابه الحضاري خلال النهضة الأوربية لاتختلف كثيراً عن عودته إلى استعماره بعد استيعابه الحضاري في القديم خلال النهضة اليونانية. ولعل وجه الشبه الأهم هو ما أدى إليه ذلك من إصابة النخب بالعقم الروحي والعقلي علته استبدال الإبداع الفكري بمجرد التلفيق بين الأساطير المزعومة «علمية -فلسفية، والخرافات المزعومة «صوفية -دينية» في أحاج إيهامية توسَم بالإبداع الكلامي الصوفي وسيطاً وبالابداع الفلسفي الشعري حديثاً. وقد أدّى هذا الخليط إلى إفساد شروط نجاح نهضة العرب الأولى. وليس بعيداً أن يؤدي شكله الثاني إلى النتيجة نفسها فيُفسد شروط نهضة العرب الثانية.

* هذه السمات هي التي «نطلق عليها اسم تمسيح الإبداع وتكنيس سلطان الشعر، أعني سلطان الوسطاء النخبوي بين إدراك الحقيقة المطلق المزعوم الذي هو في متناول الشعراء وحدهم والوعي العادي في لحظة النهضة الحالية، تاركين وصف اللحظة السابقة لعمل لاحق».

ثم انطلق الباحث إلى التركيز على مسألة «غموض الأقوال عامة والقول الشعري خاصة» وصلتها بالنخبوية المزعومة في الشعر بما هي سلطان روحي جديد يستحوذ على الابداع ونقده. وقد فصل في اصطلاح «تمسيح الرموز» وكذلك في اصطلاح «تكنيس سلطان الشعر أو النخبوية الزائفة». وبعد أن بحث في «طبيعة الغموض العلمي» توصل إلى البحث في «طبيعة الغموض الشعري»، متسائلاً ماذا يمكن أن تكون؟، ليرى من ثم غموض المعارضتين الصوفية والوجودية لما يزعم غموضاً علمياً، فهو ناتج عن الجهل المطلق بطبيعة الرمز الشعري، فضلاً عن حصر العلم في أدنى أشكاله. فهو لا يكون رمزاً شعرياً إلا إذا كان لكل شعور فيه نصيب من مستويات الإفادة، كل بحسب تجاربه والجميع بحسب التجارب الانسانية العامة التي لايكن تجاوزها «مهما تعامقنا ومهما اختلفت أفنان تمظهرها وتعددت ألوان تذوقها وتكثّرت أشكال تحققها وتقابلت أصناف تعينها»، مثل تجربة الحب واللذة والمجد والرفعة والألم والعجز والحطة والموت... وسواها. فالشعر لايصبح منظومة إصلاحيّة إلا عند أدعياء التعامق المحاكمين للغة التعالم، وهو، إذن، لغة خاصة بمتعاطيه وليس نظام تواصل بين المسهمين في تجارب الوجود العامة التي تشمل كلّ البشر، كلاً بحسب حظّه من تجاربه العامّة التي بالرقيّ إليها يكون الرمز الشعري شعرياً.

ينبغي، إذن، أن نحدد مدلول العمق الشعري «فنبيّن خلوه الذاتي من الغموض»، رغم كونه أسمى أساليب التعبير وأعمقها. فعندما نقرأ الأساطير الشرقية القديمة، أو الأدب اليوناني القديم، الروائي منه والمسرحي، أو كل النصوص الأدبية الراقية في جميع العصور، حديثها وما بعده، وقديمها وماقبله، نعلم أن هذه النصوص جميعاً تتصف بصفات الشعر المطلق الذي تتحقق فيه مختلف مستويات الإدراك الوجودي أيّاً كان مستوى القارئ. فيجد فيه الجميع مستوىً من مستويات الوجود وبُعداً من

أبعاده، وتتراءى له فيه التجربة التي عاشها منه، كل بحسب ما بلغ إليه من عمق، هذه الخاصيات لم تبلغ تمامها -طبعاً- في أي نص إنساني لكونها غاية لاتدرك يبقى دونها الشعر المطلق مهما سما.

ويتساءل الباحث، بعد ذلك، «كيف نفهم الكلية الرمزية في الشعر؟ وفي معرض جوابه عن تساؤله هذا يرى أن للأمر علة بسيطة يتجاهلها أدعياء الشعر والنقد. فإذا كان القصد من الشعر، أو قصد الشعر، هو التعبير الحي عن تجارب شهود المطلق الذي يكون من جنسها لما له من قدرة على الإيحاء بها لكل من يقرأه وذلك من خلال آياته وبحسب القيم الخمس (قيم الذوق [جميل/ ذميم] والعمل [حسن/ قبيح] والنظر [صادق/ كاذب] والتوجيه [ممكن/ ممتنع] والشهود [شهود/ جحود])، كان لابد من أن يتصف هذا الشعر بصفات هذه القيم الخمس بما هي آيات ذات وجود فعلي ودالّة على تجربة إدراك المطلق في الإدراك الشهودي. فهي بما هي آيات ذات وجود حقيقي لابد أن تتراءى فيه لكل مدرك بحسب درجة إدراكه وحدّة مداركه ورهافة حواسه ونفاذ حَواسه. وهو آية من الآيات إذ بمجرد أن يحصل يصبح من الآيات الوجودية الدالّة على المطلق، لكنّ الآيات لاتُردّ -ولا كذلك التعبير الشعري لمنحها- إلى أي من الإدراكات الانسانية والمدارك لكونها تبقى دائماً مُرجعة إلى مرجعها المتعالي عليها، إذ إن كونها آية يفيد وجود متعال عليها باطلاق تعاليها هي على التعبير الشعري على إدراكها في شهود ما ترمز إليه.

ويرى الباحث أن علّة الغموض في الابداع هي «سطحية الإرجاع»، أما اللغة العلمية المحصورة في أدنى مستوياتها والمعارضات الشعرية والصوفية الرّادة عليها بمقابلات من جنسها تفرضها على الشعر، فشرطها الإرجاعات الخمسة التالية:

١- إرجاع المرجع المطلق إلى المرجع الآية.

٢- وإرجاع المرجع الآية إلى المدلول.

٣- وإرجاع المدلول إلى الدال.

٤- وإرجاع الدال إلى الاصطلاح.

٥- وإرجاع الاصطلاح إلى ما يقتصر على ما يلائم التجارب الخاصة بعصبة تتكلم تلك اللغة وتدّعي الاختصاص بإدراك الوجود إدراكاً مطلقاً يؤهلها لأن تكون السلطة الروحية الوسيطة بين المطلق والإنسان بحكم حلول المطلق فيها. وعندئذ فالشعر لايبقى شعراً، بل يصبح «أحاجي سخيفة» لايندهش لعمقها الزائف إلاّ الجاهل بحفنة الحيل البلاغية (عند الشعراء) والاصطلاحية (عند النقاد)، الحفنة التي لايتجاوز عدد عناصرها أصابع اليدين (ويمكن بيسر إحصاؤها من خلال قراءة الشعراء والنقاد العرب الحداثيين)! فالشعر العربي الحديث ونقده -حسبما يراهما الباحث- لايتجاوز كلاهما استعمال عشر حِيَل تقنيّة، أهمها «المبالغة في تسمية مدركات حاسّة بأسماء مدركات حاسة أخرى وفي التمثيل لموجودات العوالم المختلفة بعضها بالآخر»، ومصطلحات تعالُميّة يهوك «المتشاعرون وأدعياء النقد» من شأنها بدون فهم ولا ذوق، والمعلوم أن علمهم بالفلسفة والأديان والأساطير والآداب القديمة التي يُستمد منها أهم رموز التعبير عن الوعي واللاوعي بما هو بنية النفس البشرية وتجربة الاندهاش الوجودي، علمهم الذي يبنون عليه تعامُقهم الدّعيّ وغموضهم السّطحي لايساوي ما يستند إليه من اطلاع وثقافة، عند التمحيص، تهجية متعلم بليد، ولعلّ أفضل الأدلة هو الطّابع المفضوح للتضمين التعالُمي الغالب على الكتابات التي يبين تكلّفها إنها وضعت إقحاماً لإثبات المعرفة الدعيّة. لذلك فهي في ما يوصف بكونه شعراً «مثل الشَّعر الميت المتساقط في صحن الحساء»؟

لذلك كانت هذه المعارضة الابداعية المزعومة دون العلم حتى عند حصره في أدنى مستوياته إلى حدّ جعل أقل العلماء إبداعاً «أكثر من هؤلاء الشعراء شاعرية». فالعلماء يعترفون -على الأقل- بأن عملية حصر المدلول في الدّالّ عملية لامتناهية، ومن ثم فهي ممتنعة الاستنفاد بالطبع «لذلك كان

كل الرياضيين الكبار شعراء» لكونهم يعلمون بأنّ إبداع الرموز الدّالة على المعاني الرياضية إبداع لايتوقف. لذلك نجد الكبار منهم يسلّمون بكون المدلول الرياضي ومحاولة التعبير عنه ليسا إلا آيتين من آيات الشهود.

ويكفي أن يصوغ الرياضيون الكبار محاولاتهم باللغة غير الاصطلاحية حتى يصبح فعل التعبير عندهم قابلاً للإفادة الشعرية الأسمى، وكل الفيزيائيين الكبار من جنسهم عندما يتجاوزون مجرد الترجمة المستعملة للغة الرياضيات الحاصلة أداة لقول قوانين الظاهرة التي يدرسونها فيصبحون عندئذ مبدعين رياضيين، لايكتفون بصياغة التجربة الفيزيائية في لغة رياضية حاصلة، بل هم يسهمون في إبداع هذه اللغة العلمية إسهامهم في إبداع التجربة الفيزيائية، ليس العلم مردوداً إلى التقنية إلا بحكم «الخطّ الذي يلزمه به أدعياء التعامق الفلسفي، أمثال هيدجر والمتشادقين برطانته»؛ إذ يحصرونه في أدنى أشكاله ليكون لهم ما يختصون به تحقيقاً لشرط الوساطة بين المعرفة العادية والمعرفة الخاصية التي تستند إليها «سلاطين الكنائس في شكليها الكلامي الصوفي وسيطاً، والفلسفي الشعري حديثاً».

وفي «وحدة الابداع الجوهرية وشمولية الابداع الشعري» يرى الباحث أنه في هذه الحالة لا يختلف العالم الفيزيائي عن الرياضي؛ ولايختلف أي منهما عن الشاعر إلا بفارق واحد هو قابلية الشعر لأن يكون جامعاً لهذا المستوى، مستوى التعبير العلمي، حداً أوسط بين أدنى المستويات التي ينتهي إليها الشعر في سعيه إلى إدراك الغاية التي يشرئب إليها الشاعر بما هو ساعٍ إلى ما هو ممكن له من فعل الشعر المطلق.

فالشعر ليس يخلو من التعبير الدقيق ذي الاصطلاح المتعالم والانضباط الرياضي بسبب نقص يشوبه فيكون بالقياس إلى الشكل الأدنى من اللغة العلمية لغة دنيا، بل هو يرفض ذلك بقصد ليعبّر عمّا يمكن أن نعتبره عين المقابلة بين الموجود الحقيقي كما تدركه الحواس مثلاً والتعبير المؤَسْلَب Stylisé الذي يمكن أن يُردّ إليه في عملية رسمه الصناعي، أو عين

المقابلة بين فعل الجسد الحي والجسد المرسوم في درس وظائف الأعضاء، فالرسم في علم وظائف الأعضاء يبدو أكثر دقة من أي صورة ندركها بالحسّ من عمل جسدٍ حي؛ لكنه رسم ميت يردّ المتصل إلى المنفصل، ولا يستطيع أبداً استنفاد ما بينهما من فصل.

أمّا إدراكنا الحسّي فهو يحقق ذلك بطبعه وبصورة عفوية؛ وإدراكنا الشعري يحقق ذلك، ويحقق ما وراء ما يحققه كلّ إدراك علمي مهما ترقى إذا ظلّ محصوراً في آلياته التعبيرية الذريعية.

إنه يتضمن أسمى درجات الادراك العلمي وأدنى درجات الادراك الغفل التي هي فوق الأولى وما بين الضربين من الإدراك وما فوقهما، بمعنى أن ما يعتبره العلم الحقيقي ممكنا إلى غير نهاية، يكون، بهذا الاعتبار وحسب الباحث، من طبيعة شعرية هو بدوره.

الرسوم المنفصلة في الخيالة مثلاً (ومثلها رسوم العلم في شكله الوضعي إذا سلّمنا بحصر العلم فيه) مهما دقت ومهما تعدّدت لن تستطيع تحقيق الحركة الحيّة التي تحصل في عملية الإدراك العادي بفضل فاعليته، فضلاً عن التي تحدث في الإدراك الشعري.

إن الحركة التي تصل بين الصور الثوابت فتجعلها فعل «انصوار» متحركاً تحركاً يتضمن اللاتناهي بالفعل ليست مجرّد وهم.

فالخيالة تردّ الحركة إلى توالي الصور الثابتة وتستغني عن الصور الصائرة، لايعني أن الحركة في ذاتها مؤلّفة من منفصلات وأن الاتّصال مجرد وهم إدراكي.

وجهة النظر هذه التي تفضّل بها الباحث جديرة بالتأمّل، لاسيما أنها تنطلق عبر منطلق فيه من الوضوح في الرؤيا، من منظورها العربي، بقدر ما تحمل من غموض في المعطى الفلسفي الذي يحتاج إلى العديد من الشروح. لكنّ الحيّز المكاني لايسمح لنا به مثلما أنه لم يسمح للباحث في تفصيله، خاصّة أن وجهة نظره هذه كانت بمثابة هامش توضيحي لإحدى مقولات

بحثه المتقن، والطويل جداً، في «العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني -قتلُ الشعر في العصرين الوسيط والحديث». يبقى على المعجبين بالغموض وحلّ الأحاجي التصدّي لما قدّمه لهم الباحث من قراءة في هذا المضمار.

* * *

الوجه الآخر للبردّوني

اسم عبدالله البردّوني -الشاعر العربيّ اليمني الكبير، الذي غادرنا إلى جوار ربه أواخر صيف هذا العام ١٩٩٩- شرّق وغرّب على مدى الوطن العربي كله، وهو موجود بقوة لدى أكثر مثقفي وقراء وحتى أميّي هذا الوطن. إنه الشاعر المبصر في الزمن الأعمى رغم أنه فقد نور عينيه منذ طفولته الأولى المبكرة؛ غير أنّ قلة من المثقفين يعرف أن البردّوني الشاعر هو ناقد أيضاً وبحّاثة ثبت. فقد صنف في مجال الدراسات النقدية والبحثية خمسة كتب -حسبما لدي منها حتى الساعة- قوامها/ 2500/ صفحة من القطع الكبير، وقفها جميعاً على اليمن في معطياته الشعبية والحزبية والسياسية مبيّناً أبرز وجوهها ودور هذه الوجوه في الحياة العامة، وقد تابع الشعر اليمني ومبدعيه على مدى أكثر من قرن من الزمن، ولم ينس أن يتوقف عند الشعر الشعبي وأغراضه ومراميه وأبرز مبدعيه، ثم لم يغفل العادات والتقاليد. ومجالس «القات» التي حمل عليها بشدّة ولكن بهدوء يحلّل ظاهرة القات، ويقلّبها على الوجوه كافة حتى يصل إلى رفض هذه الظاهرة والسعي إلى استبدال شجرة القات بأشجار أخرى أكثر نفعاً للعباد والبلاد على حدّ سواء.

وبصراحته المعهودة، يرحمه الله، وقوة حجّته، ناقش القضايا اليمنية الملحة، التي قد لاتختلف عن القضايا الملحة الأخرى في أكثر أقطار الوطن العربي، وبذلك يكون قد انطلق من الخاص إلى العام.

الخط الفكري للمرحوم البردوني عربي تحرّري، يتمثل الثورة بمفهومها القومي، ثم الاجتماعي، والبردوني، كأكثر المثقفين بحق في الوطن العربي، يجلس دائماً على يسار النظام الحاكم، ويسعى أبداً إلى إبراز الشخصيات المبدعة التي تتخذ لها هذا المجلس؛ ففي كتابه المتقن مضموناً وشكلاً، الموسوم بـ«الثقافة والثورة في اليمن» الصادر العام ١٩٩٢ نتعرف على شخصية اسمها «القمندان»، شهد صاحبها الحياة سنة ١٨٨٥م وارتحل عنها سنة١٩٤٣م، وقد بدأ البردوني تقديم هذه الشخصية ببضعة أبيات من الشعر الشعبي التي كان «القمندان» يتغنى بها، منها:

يا عـــودْ بالله غـــردْ ورَوِّحْ القلب يا عـــودْ
لايحـــزن القلب يومـــاً وأنتْ يا عـود مـوجـودْ

ثم نعرف أن «القمندان» هو (أحمد الفضل العبدلي) الشاعر العوّاد، الملقّب بـ«القمندان». وفي التمهيد الذي ساقه البردّوني لتعريفنا بهذا الفنان يقول: إذا كان الإنسان أروع ظواهر الطبيعة، فإن الفنان في الانسان أروع الروعات الإنسانية، لأنه يختصر الطبيعة في لمحة أو في ومضة أو في رقة.. فتتخطّر في حضن العبارة ورعشة النغمة وتوهّج اللون كمواكب من العرائس. وهذه القدرات الفنية لاتعتصر البساتين في قارورة عطر، وإنّما تعيد صياغة المشهد الجميل فترقى به إلى الأجمل، لأنه صار من خلق طاقتين، طاقة الطبيعة التي أنبتت المادة، وطاقة الفن التي عبّأتها بالحركة والاشعاع؛ فامتلكت دورة دمويّة، من إشراق العبارة ولهاث الريشة وحاسّة اللون.. وهذه الفنون مختلفة الأداء والمؤدّى، لأن عبارة الفن القولي تغتصب العالم، لأنها تجيش من الداخل فتحرّك الخارج وتتحرّك به على دورات الفصـول، لأن الفن القـولي رحـيل في الخلق وترحّل به لإبانه السكون؛ على حين جمال اللوحة مكاني لأنها سكونية، لاتملك طاقة العبارة القولية ذات الأجنحة الخفية. أما النغمة التي تتناجى بها الآلات فهي ذروة الرقي الفني؛ فتنازع الفن الشعري وينازعها أعلى الذرى، لأن الموسيقا

شعرية بما تفتح من فضاءات على حين الفن القولي شاعرية؛ يُهَنّدِم ما يرى ويطير به في حركة الزمان وفي لهاث المكان. لهذا تفرد في الإنسان الفنان عنصر الخلق، وانقاد الإنسان العام خلف جموح الانسان الفنان على حد قول (بتهوفن): «يتحولّ الإنسان عند انطلاق النغم كأرهف أدواته، فكأنه من كل آلة كريشة من عصفور».

يقدّم المرحوم البرّدوني هذا التمهيد ليصل إلى المَعْنيّ بدراسته الذي هو (أحمد فضل العبدلي) الملقّب بالقمندان ليخبرنا أنه من ذلك السرب الذي شقّ عصا الطاعة على وقار البيت، وشذّ عن تقاليد العشيرة استجابة للفن الذي كان يعدّ في ذلك الحين معيباً للبيت الشريف، ثم يذكّرنا بأن الجيل الأول من كبار الفنانين نفروا من بيوتهم «كخلعاء الصعاليك»، كما حدث لمحمد عبد الوهاب عندما جنح إلى فن الغناء، ولتوفيق الحكيم عندما أراد الالتحاق بالتمثيل، ولأم كلثوم التي قبل أبوها أن تغني في البيت، ورفض اشتراكها في أي حفل أو في أي مسرح، كل ذلك ليصل البردوني إلى متابعته شخصية «القمندان» الذي هو سليل بيت السلطنة في مجتمع أقوى محافظة، وأشد عنتاً.

ويجاهد البردوني في البحث عن أسباب احتراف القمندان الفن الغنائي، وككل باحث ثبت لايعطي قولاً ناجزاً دون تدقيق وتمحيص؛ لهذا رجع بنا إلى مكاشفة وسطه الفني، ودائرة الفنانين التي أعدّت (القمندان) واستجاب لها. فليس بمقدور القمندان، من وجهة نظر البردوني، وليس بمقدور سواه أن يخرج عن زمنه الفني الذي يصنعه مع أمثال من «سادة الشهوات القولية والإطرابية. فما جاء القمندان إلى الفن -حسب البردوني- بلا دوافع قولية، قوّت اندفاعها بيئة شعرية غنائية. سواء شذّ عن بيت السلطنة، أو طاوع بيته العائلي بيئة مجتمعه الفني.

يخبرنا البردوني، أيضاً، أن تقاليد البيوت بدأت تتراخى للفن من منتصف الثلاثينات، بفعل الاستعمار الذي نشر أماكن الترفيه لجنوده أولاً،

ثم أخذت بالتعميم، ولو لم يسكت عنها «الوعاظون ثم النقد الصحفي في (عدن) من مطلع الأربعينات، فعاصر القمندان كوكبة من الشعراء الغنائيين، أو من الغنائيين الشعراء الذين كانوا يسمّون بـ«النشادين»، من أمثال: عبد الحميد عابدين في عدن، والمحضار في (حضرموت)، وأحمد عبد الله السالمي في (تعز)، ومحمد عبد الرحمن كوكبان في (صنعاء).

وبعد أن يفصّل البردوني في امكانات هؤلاء جميعاً يذكر لنا أن عبد الحميد كان من أهم رواة الشعر، لأنه كان يختار أجود ما وجد من الدواوين والتواريخ، وكان يحمل «طاراً» يُنطقه حسّه كما ينطق الشعر لسانه، «فتعلو معزوفة انسانية آلية، لأن الطار يُخرج نغمات مبحوحة ليّنة ونغمات موشوشة ذات أجراس ونشيش، لأن إطار ذلك الطار مزروع بالحلقات التي تشبه حلقات أقراط الآذان، فإذا قرع ظهر الطار، الذي يشبه الغربال، تجاويت الحلقات بالوسوسة والوشوشة».

وحين يعود إلى القمندان نجده يوازن بينه وبين أمير آخر هو الأمير علي من بيت السلطنة أيضاً، غير أن الموازنة تكون عبر شعر كل منهما، ثم يصل إلى أن القمندان كان يجمع المفردة الفصيحة إلى المفردة العامية في القصيدة الواحدة، ويشير من بعد إلى مزايا القمندان من حيث اهتمامه السياسي الاجتماعي وسعيه إلى إنعاش الفن الغنائي في عموم المنطقة، لأنه كان يرقى إلى درجة الأستذة الفنية إلى جانب أنه عوّاد «يفوق كوكبان بمراحل، ولعل إنطاقه العود ألهمه إنطاق العامية والفصحى معاً كتفاوت أنغام الأوتار». ثم يشير البرّدوني إلى أن للقمندان قصائد فصحى غير مشوبة بعامية، ويقدم لنا نموذجاً منها.

ثم إن البردوني الناقد يقرأ لنا الشاعر اليمني المعروف (الزبيري) الشهيد عبر كتاب من/ ٣٥٢/ صفحة من القطع الكبير، سمّاه «من أول قصيدة إلى آخر طلقة-دراسة في شعر الزبيري»، فيتابعه متابعة الباحث الدؤوب ويقرأ شعره قراءة الناقد المتمكن من أدواته كافة.

نضرب مثلاً على ذلك في موقفه من الصورة الفنية عند شاعره الشهيد محمد محمود الزبيري، الذي استشهد في الأول من نيسان/ أبريل سنة ١٩٦٥ والذي كان موضوع آخر مصنّف بحثي نقدي له وصلني منه حتى الآن وهو الذي يحمل العنوان الذي ذكرناه من قبل «من أول قصيدة إلى آخر طلقة، دراسة في شعر الزبيري»؛ حيث نجد أنه قرأ الصورة الفنية في شعر الزبيري قراءة مغايرة تماماً لأكثر متابعي شعر هذا الشاعر من النقاد.

بدأ البردوني النظر في الصورة الفنية عند الزبيري بالإيحاء بأن من قرأه من النقاد شغل عن الجانب الفني في شعر الزبيري بالجانب السياسي، لسبب واحد هو أن الزبيري «شاعر سياسي توّج عمره بالشهادة». ولكن البردوني يتساءل: هل الشعر السياسي لا يحتاج إلى الفن أكثر من سواه، لأنه يقاتل بالكلمة؟!. ثم يتابع، وكأنه يجيب عن تساؤله الاستنكاري ذاك، قائلاً.. ولاتقاتل الكلمة إلا بما فيها من شحنة وجدانية وامكانات فنية؛ لهذا يمكن الاهتمام بالصور الفنية في شعر الزبيري، إمّا بمعزل عن موضوعه السياسي، وإما موصولة به، لأن الشعر لايكون شعراً في أي موضوع بلامقوّمات فنيّة، وبلا أدوات بلاغية وإبلاغية وبلا أداء نفسي.

ثم يقول: «إذا ما تابعنا أطوار الصور الفنية في شعر الزبيري، فسوف يتسنّى تمرحلها إلى مراحل ثلاث». وبعد أن يستعرض جوانب من المرحلة الأولى، يصل إلى قول الزبيري:

«يفترُّ مبتسماً من قبح طلعته   كما تبسَّم للأهوال سكّيرُ»

فيعلّق البردّوني على هذا البيت بقوله: «أما البيت السادس -يعني من القصيدة- فيخلق الصورة خلقاً، رغم أداة التشبية «كما»».. على أن القصيدة من الرثاء المعهود الذي قاله المتنبي في ابن اسحاق، إلا أن هذه القصيدة أولى قصائد الزبيري التي دلّت على حُسْن تعليمه اللغوي، وعلى احتفائه بالجماليات البلاغية، لأن وفرة هذه التشابيه على امتداد هذه القصيدة تشي على قدرة الشاعر باستغلال تعليمه البلاغي».

في المرحلة الثانية تطوّرت الصورة، حسب البرّدوني -عن الأولى «إذ توالت الصور البيانية ممزوجة بالأداء النفسي». لأن الشاعر هضم فنية لغته، ووصل بداية النضج اللغوي والبياني، «ولعلّ مستهل المرحلة الثانية قصيدتان، الأولى بعنوان: (الخروج من اليمن.. السجن الكبير) وفي هذه القصيدة تفجّر شعريّ ولغوي وجَمْعٌ بين الحداثة والسلفية، كما تبرهن القصيدة». وقد أورد البردوني ستة أبيات في كتابه من هذه القصيدة، والأبيات هي:

خرَجْنا من السجنِ شمّ الأنوفِ   كما تخرجُ الأُسْدُ من غابها
نَمُرُّ على شفرات السيوفَ   ونأتي المنيّة من بابها
ونأبى الحياةَ إذا دُنِّسَتْ   بعَسف الطغاة وإرهابها
ستعلمُ أمتُنا أننا   ركبنا الخطوبَ حناناً بها
فإنْ نحن فُزْنا فيا طالما   تذلّ الصِّعابُ لركابها
وإن نلقَ حتفاً فيا حبذا   المنايا تجيء الخطا بها

يعلق المرحوم البردوني على هذا الشاهد بقوله: «الصور في هذا المقطع تنثال على الشاعر كأنها تكوّنت في سريرته كما أفصح بها لسانه؛ والملحوظ هنا قلة أدوات التشبيه إلا في المطلع (كما تخرج الأسد..)».

لكنّ البردوني لايصل المادة، إلى مثل هذه النتائج إلا بعد أن يعقد مقارنات عدة بين الشاعر الذي يدرسه وبين شعر من سبقه ومن عاصره ومن تبعه من الشعراء. على هذا النحو يتحوّل كتابه إلى مرجعية موسوعية لمعظم من يرد اسمه في الكتاب.

مع مطالع التسعينات، وعلى مدى نيف وثلاثة أشهر، لازمتُ البرّدوني ملازمة يوميّة، كان يهيّء كتابه «الثقافة والثورة في اليمن» للنشر؛ وهو سفر ضخم، وفي معرض القراءة والتصحيح مررت على اسم شاعر من سورية يصفه البردوني بالبراعة والإجادة والفحولة الشعرية. اعترضت على هذه النعوت ووجهت سؤالاً إلى البردوني يشي بشيء من الاعتداد

بالنفس: كيف يكون في سورية مثل هذا الشاعر ولا يلفت انتباه عبد الرحمن الحلبي إليه؟! وأضفتُ: لن أثبّت هذه النعوت عن هذا الشاعر في كتابك قبل قراءتي شعره فاعذرني. تبسّم -يرحمه الله- وهو يقول: أنا أراه هكذا، وقد لاتراه أنت بالمنظار ذاته.

البردوني، إذن، يقرأ أكثر من المبصرين. بل هو يقرأ حتى لمن ولد شعرياً قبل أيام، ولن تكون قراءته متورّمة بـ«الأستاذ» الذي يهينم على أكثرنا. إنه يقرأ كمن يسير في أرض بكر يريد اكتشافها.

دائرة اهتمام المبدع الكبير، الراحل البردوني، كادت تكون لامتناهية إنها دائرة اهتمام المثقف الذي يستحق هذه الصفة عن جدارة بها؛ ففي كتابه «الثقافة والثورة..» فصل خاص عن «القات» كآفة من الآفات الاجتماعية السائدة في اليمن؛ وسيعجب المطلع على هذا الفصل أشد العجب من دقة المعالجة الموضوعية لموضوع «القات» هذا.

لقد بدأه من الوجهة التاريخية، وتدرّج به حتى تاريخ كتابته هذا الفصل، ماراً بأقوال الفقهاء فيه، وأقوال الشعراء، ومنتهياً إلى خطورته الاجتماعية والاقتصادية وانعكاس ذلك على المجتمع من فساد وإفساد. ولعلّ هذا الفصل -وأمثاله كثير جداً في هذا الكتاب وفي غيره من مؤلفات البردوني النثرية- هو الذي حرّضني على كتابة صفحة الغلاف الأخيرة من هذا الكتاب، وكانت بعنوان «هذا المبصر في الزمن الأعمى» وقد أردتها أن تجيء تحت صورة البردوني مباشرة، وقد قلت فيها:

الإنسان -لاشيصبانيّ حسان ولاشيطان أبي النجم ولا أي قوة غائمة أخرى- سيد كل إبداع وأصل كل إنجاز عظيم. كيف لا، وصانع الإنسان، عزّ وجل، قد خلقه في أحسن تقويم.

وإنسان شاعرنا وبحّاثتنا البردّوني، بيئةً، إنسان يماني، ولكنه، هدفاً، إنسان عربي، وهو، غايةً، الإنسان المستضعف حيثما كان وجوده.

وإذا كان البرّدوني قد استنطق اليمن قطرياً في هذا الكتاب، فلقد استنطق عبره الوطن العربي قومياً؛ أي أنه استحثّ الخاص للافصاح عن العام. فـ«القات»، مثلاً، مسألة يمنيّة، لكن الرشوة التي يستجرها مفتاحها «اليومْ عَنْخزِنْ» مسألة عامة. وإذ يصير «القات» في هذا الكتاب «رئيس الرؤساء وسلطان السلاطين» فإنّ أشباهاً له ونظائر ستبرز أمامنا على امتداد الوطن العربي.

محليّة البرّدوني عربية إذن، وهي عالمية من ثم. وفي عطائه البحثي هذا يتجلّى موقفه من الطغيان والاستبداد والاستغلال، فينفي عن المسكونين بهذه الآفات صفة الإنسان، ويُعرّيهم حتى النخاع. وليس إلحاحه على الثقافة والثورة، رغم انكماشهما الراهن أمام النظام العبودي العالمي المستحدث، إلا ليقينه بأنهما وسيلتا الإنسان المعاصر للإبصار في ديجور هذا الزمن الأعمى.

رحم الله البرّدوني الذي كان محيطاً ثقافياً متلاطم الأمواج، وكان محطة شعرية بحدّ ذاتها، جعلت القصيدة العمودية تستوعب جلّ معطيات العصر، فشكّلت بذلك حداثتها الخاصّة بها.

إحالات

١- مجلة العلوم. المجلد14. العدد11/ الكويت
٢- مجلة الهلال، اب/ أغسطس ١٩٩٨/ القاهرة
٣- مجلة دراسات عربية. العدد٩/ ١٠/ السنة٣٥/ بيروت
٤- دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع. ط١/ ١٩٩٣ بيروت

❋ ❋ ❋

آفاق المعرفة

كتاب الشهر

قوة الحيّ
مبادئ في علم البيئة

ميخائيل عيد

تقول الحكاية: رأى أحد الحكماء رجلاً يقطع الغصن الذي يقف عليه فصاح به: حذار أيّها الرجل! ستؤذي نفسك.

(*) ميخائيل عيد: أديب وشاعر من سورية، يساهم في الحركة الثقافية العربية منذ أوائل ستينات: له العديد من الأعمال.

أجابه الرجل: سر في طريقك . . . فأنا أعرف ماذا أفعل.

لكنه سقط أرضاً مع الغصن قبل أن ينصرف الحكيم . .

ودخلت الحكاية الكتب المدرسية . . . وقرأها الصغار والكبار . . لكن الكثيرين لم يدركوا مغزاها . . . وها هم أولاء أقوياء العالم يقطفون أغصان الشجرة الأم-الأرض غير آبهين بتحذيرات الحكماء.

جان دورست عضو المجمع الفرنسي «أكاديمية العلوم» مؤلف كتاب «قوة الحيّ-مباديء في علم البيئة» الذي ترجمه المهندس ميشيل خوري وصدر مؤخراً عن وزارة الثقافة في دمشق يقول لنا ما خلاصته: **لا تخافوا! لكن انتبهوا!**

لقد غدا علم البيئة «ضمن المفردات التي يستخدمها انسان الشارع، كما الحديث عن الحركات السياسية . . » وصارت كلمة «البيئة» «في الصف الأول من محرضات الرأي العام»(ص٥). «إن الاضرار بالبيئة يتقدم على جميع الاخطار المخيمة على المستقبل، حتى على الجنوح والعنف والبطالة». إن قذارة الهواء والماء «تجاوزت الى مدى بعيد الخطرين الآخرين اللذين استرعيا انتباه الأغلبية وهما: التغذية الأدنى من الحد الطبيعي، والخطر النووي»(ص٦). وثمة تعديات أخطر «ما زالت تمر غير ملحوظة كالاجتثاث المبكر للغابات وانقراض بعض الأنواع». وكذلك حت «التُرب اللاعكوس»(ص٧) وقد توافقت «ثلاثة عوامل في تأثيراتها لتقود الى الحالة الحاضرة» أولها «التزايد الهائل في السكان» والثاني يكمن «في تحسين الوسائل التقنية» وتزايد «حاجات الفرد»(ص٨) وهكذا «يختلف تأثيرنا الحالي

على الطبيعة بشكل جذري عما كان عليه سابقاً» وهناك «أعراض النقص الخداعة في الموارد الطبيعية»(ص٩) إن الحضارة الصناعية تلهث «وتجد نفسها متقلقلة، فانقصافات مشؤومة تعصف في أرجائها، كبيت نخر الدود صقالاته».

ومع ذلك ما من «كارثة رئيسة متوقعة في مستقبل قريب، ولا يجب إفساح المجال لمخيلة تثير الذعر أو لقصص خيال علمي بيئية»(ص١٠) قد تحدث حالات طارئة مؤسفة ويجب عدم الاستهانة بها فهي «تتكاثر للاسف. والنتائج على المدى الطويل للتلوثات الخداعة ذات التأثيرات المتراكمة هي بدون شك أكثر خطراً أيضاً»(ص١١). لكن ثمة من يجعلون الطاقة الذرية مرادفة «للقنبلة الذرية» بحثاً عن «إثارة الذعر لا عن الموضوعية».

«إن الخوف الكبير من كل جديد ميزة اساسية لعصرنا تترافق بموكب طويل من التناقضات. ونحن مستعدون لرفض مصادر الطاقة الجديدة لكننا نثور إن طرأ عطل على الشبكة الكهربائية»(ص١٣) والمدافعون عن البيئة «يعرفون أن النجاحات المتحققة في نهار ما، يشكك بها مع حلول ليل اليوم ذاته، والقرارات تسلّط عليها الاعتراضات بمجرد اتخاذها»(ص١٤). أيتم تأجيلها «للتخفيف من الضغط المعتبر شديداً على اقتصاد يمر بأزمة». إن التطلع «الى الربح هو الغاية الدائمة»(ص١٥).

إن «الاكتفاء بعلاجات جزئية وابتكار مسكنات هي في واقعها أبواب تملّص لم يعد مقبولاً..» «إننا نعيش أزمة منهج بكليته، وهي ناتجة عن فساده بمجموعه، وليس عن ضعف بعض عناصره»(ص١٦).

إن العودة الى الوراء غير ممكنة «ومحاولة الهروب من التصنيع، والبنيات الاجتماعية الاقتصادية المعقدة لن تكون أبداً إلا حلاً فردياً . . .» «وقد حان الوقت للاعتراف بصدق أننا أسأنا استعمال علم هام لا يزال شديد النقص . .»(ص١٧) «يجب علينا الارتقاء الى رؤية واضحة للعالم الحي، وطريقة سيره ومستلزماته . .» واذا لم نغير «شكل الاستثمار فلدينا كل الاحتمالات للوصول سريعاً الى قاع المأزق . .»(ص١٩).

عنوان الفصل الثاني من الكتاب هو «ميكانيك العالم الحي». فالانسان سيبقى «وسط العالم الحي». وسيبقى خاضعاً «للقانون العام». والكائنات الحية متعددة وثمة الكثير من الأنواع النباتية «فالعالم الحي يأخذ مظهر مجرة تتعايش النباتات والحيوانات فيها بأعداد لا تحصى»(ص٢١). والأشكال العديدة للمادة الحية تتطور «في تبعية مشتركة . .» والنباتات «الخضراء محركات الكون» وتعمل وفق قواعد دقيقة(ص٢٢). والانتاجية النباتية على الارض «نحو، مئة وخمسين مليار طن من المادة العضوية». أي اكثر بمئة وخمسين «ضعفاً من الانتاج الصناعي البشري»(ص٢٤) «ودورة الكربون تتميز بأهمية اساسية» وهو يثبت «كعنصر رئيس في المادة العضوية ومشتقاته المعقّدة تذهب للاستخدام كوقد لكل العالم الحي»(ص٢٥).

إن اتحاد جزء من الأوكسجين مع ذاته «مشكلاً الأوزون في الطبقات العليا من الجو كحجاب واقٍ يصفّي بطريقة فعالة الاشعاعات فوق البنفسجية الضارة». وثمة الآزوت والكبريت والفوسفور الخ وكلها ضرورية(راجع ص٢٧). ويضاف الى المنتجين والمستهلكين من الاحياء فريق ثالث من الكائنات الحية: «وهم

المفككون». أو منظفو الفضلات وهذه هي «مهمة جيوش المحطمات المجهرية التي تهاجم الجثث والحثالات»(ص٣٠). وحتى في «أعمق أعماق حقب الماضي السحيق أخذت الحياة أشكالاً متعددة»(ص٣١). ولكل منها وظيفته «في نطاق الكرة الحيوية». «وبفضلها ستحتفظ المادة الحية بامكاناتها وستستمر رغم التغيرات الجارية على الكوكب»(ص٣٢) وعدد «التركيبات الممكنة يتجاوز عدد النجوم»(ص٣٣) «وأشكال الحياة من البكتريات البدائيات حتى الرئيسات، خرجت جميعها من ذات التفاعلات الكيميائية ا لابتدائية»(ص٣٤). والمادة الحية «استخدمت دائماً المواد الخام ذاتها». «وقوة الأحياء تأتي من تعدد الأشكال الخاضعة لقوانين موحدة على الجميع»(ص٣٥). وقد وجد الانسان «في قلب الكرة الحيوية عقب تطور طويل كان هو حدّه النهائي أو عارضاً بسيطاً فيه»(ص٣٧).

«وفتح المحراث الحديدي المجال لزراعة الأراضي الثقيلة الخصبة..» والحقل هو منظومة مختزلة «لأنه مغطى بنوع واحد من النبات يحل محل جميع نباتات المجمّع النباتي الأوكي»(ص٣٩). والنباتات المدجنة «لا تحمي التربة بمثل حماية المجموعات الطبيعية، كما تتركها عارية خلال قسم من العام»(ص٤٠). «وربما أمكن وصف التاريخ كصراع بين الجنس البشري وبين محيطه..»(ص٤١) والانسان هو «ابن الوسط الذي يحيا فيه..»(ص٤٢).

يتكلم المؤلف في الفصل الثالث على «الاخطاء البيئية وزوال الحضارات» فقد انقرضت «حضارات مزدهرة لأنها نقضت الانسجام مع البيئة التي كانت مهدها ثم ذخرها خلال قرون». «فالاستغلال

السيء للترب والمياه هو الذي يخلق الشروط الخاصة بقذف حضارة الى هوة دمارها» ففي «مناطق البحر المتوسط، أولاً، جر استغلال مؤسف للموارد الطبيعية الى الانحطاطا السريع للترب»(ص٤٤) وخربت «حضارة الخمير» نتيجة «نمو مفرط»(ص٤٥) حيث تمت «الاستفادة القصوى من المياه»(ص٤٦). «وبدأ التقهقر» «والنظام بكامله بدت عليه علائم الإعياء فأخذ ينطمس بالمعنيين الحقيقي والمجازي»(ص٤٨). والسبب هو «فقدان التوازن التدريجي بين الانسان وبيئته»(ص٤٩). وغدت «حضارة الخمير، في النتيجة، ضحية عملقتها»(ص٥٠).

ونمر مروراً سريعاً بعناوين فرعية ذات دلالة هي «شمال غرب الهند أو كيف تصنع صحراء» و«صحاري العالم القديم، أو كيف يتمم الفقير تدمير نفسه؟» و«امبراطورية المايا أو مظهر الحت الأكبر». ثم نصل الى «خلاصة عابرة» ونقرأ «إن الأسباب المادية العميقة لدمار الشعوب تكمن في تجاوز بعض المبادئ البيئية التي تبدو للوهلة الأولى ابتدائية . . .» اذ توجد علاقات وطيدة «بين المبادئ البيئية والسياسية . .»(ص٦٢) وتنطفئ الحضارات عقب «فقد التوازن بين البشر والوسط . . .»(ص٦٣) وقد انقرضت «كل من الحضارات الزائلة بسبب من المغالاة في ما حقق مجدها»(ص٦٤).

ويرد سؤال:

«بماذا يفيد التاريخ؟

يجيب بول ڤاليري: «بلا شيء»(ص٦٥)

في الفصل الرابع يتكلم المؤلف على «عظمة وعجز الحضارة

الصناعية» . ويبدأ الكلام بسؤال : ألم تصل الحضارة الصناعية «التي نوليها كل الاعتزاز» إلى «المرحلة المشؤومة ، مرحلة الوهن اللا عكوس؟» ثم يتكلم على «ثورة بروميثيوس»(ص٦٧) ثم ينقلنا «من الفأس الى البلدوزر»(ص٦٩) ونصل الى ظاهرة جديدة : التفجر السكاني»(ص٧١) ويتكلم على «الوضع الحاضر وآفاق المستقبل في حدّها المتوسط» وعلى «عدم التناسق في الحضارة الصناعية» فنرى الاشارات «التي دلت على تقهقر الحضارات التي اختفت الى الأبد» . «وحضارتنا تبدو حالياً في ذات الوضع إنما في شروط اكثر خطراً»(ص٧٣) فالانسان الحديث «ذهب بعيداً جداً» ، فهو لا يستطيع التنقل إلا بسيارته ، ولا يعمل أبداً بيديه ، ولكن بمحركاته ، ويستهلك العديد من المنتجات الجاهزة متوهماً أنها ضرورية لسعادته ، إنما هي في الواقع ترضي زهوه وغروره»(ص٧٤) .

إن الحضارة الصناعية «تمارس فتكاً متتالياً ناتجاً عن تعسفات من لايكتفون بانتفاع شريف . . . »(ص٧٥) ومعاصرونا «يقتربون بشكل خطر من حافة فقد التوازن» ومجتمعاتنا «سكرى بالسرعة والحركة» ولا يمكن الهرب من هذه السكرة «إلا إلى الكارثة»(ص٧٦) وعلينا أن نفكر جادين في «الحضارات التي انهارت على مر القرون»(ص٧٧) .

عنوان الفصل الخامس هو «الأسس الفلسفية للحضارة الصناعية» ويرى المؤلف أن «الأفكار تحكم العالم وتملي سلوك كل فرد» وفي «الانظمة الفلسفية» أسس مواقف «البشر أمام المشاكل الرئيسية» . واشكال «الفكر الغربي في تباين فريد مع بعض الفلسفات الشرقية التي هي أساس في حماية حقيقية للحياة والطبيعة . . » ولا

جدوى بمحاولة استبدال هذه بتلك «دفعة واحدة» بل يجب تحليلها واحدة واحدة»(ص٧٩).

يرى راما كريشنا أن «الله ماثل في جميع الخلائق» والفرق يقتصر على التعبير». «ومبادئ الطاوية تنادي أيضاً بوحدة جميع الكائنات، وتدين أي مساس بالحياة إلا عند الضرورة القصوى». والانسجام مع الطبيعة «عاش حتى أيامنا هذه في بعض أنحاء الصين»(ص٨٠) اما الفلسفات الغربية، المادية منها والروحية فتفوح منها غريزة «هيمنة نوع يخال أنه يسمو على جميع الآخرين». والمسيحية أول من أكد «التفوق المطلق للانسان. .» «فهو وحده قد خلف على صورة الله، وهو وكيله على الأرض»(ص٨١) وهو «لا ينتمي الى «الطبيعة» بل الى «النعمة» التي هي فوق الطبيعة»(ص٨٢).

ويرى بعضهم أن الطبيعة «ليست ملكنا» بل هي ملك الله» فليس لنا «الحق بأن نستثمر إلا أشياء مستعارة»(ص٨٤). ولا يمكن ان «نتوقع من الفكر اليهودي أو المسيحي اكثر من تشجيع على استثمار متعقل للموارد الطبيعية لمصلحة الانسان بالذات»(ص٨٥). اما عصر النهضة فلم «يأت بأي فكرة جديدة!»(ص٨٦) والفكر البروتستنتي اكثر ازدراء «لكل ما هو غير انساني». ويستخدم العلم «لتصنيع أدوات، واستخدام معارف» فقد أصبح عملياً «بعد أن كان تأملياً»(ص٨٧). ويؤكد فرنسيس باكون «أن الانسان وجد ليمتلك كلياً اشياء الطبيعة. .»(ص٨٨) ويرى ديكارت أن للانسان «الحق في أن يتصرف كمهندس غير ملزم بأن يظهر أقل قيمة اخلاقية» نحو الطبيعة(ص٨٩).

ويذكر المؤلف قول ن. كلادكوف: «إن الماركسية بيّنت جيداً الفرق بين التقانة بمعناها الحصري، والسياق الاجتماعي لتطبيقها» ويورد قول ماركس: «إن الانتاج الرأسمالي لا يطور تقنية وتنظيم سيرورة الانتاج الاجتماعي إلا بعد أن يستنزف، في الوقت ذاته، المنبعين اللذين تنبثق منهما كل ثروة: الأرض والعامل». ويقول سبينوزا «الانسانية ليست ضمن الطبيعة كأمبراطورية ضمن أخرى، وهي ليست خارجها، ولا فوقها، وإنما في داخلها. .»(ص٩٠).

إن نجاحات «العمليين» قد رسخت لدى الناس «معتقدات خاطئة أو على الأقل مغالية. واولئك الذين ينتسبون للحضارة الغربية شعروا نهائياً أنهم أسياد الطبيعة وأسياد قدرهم بالنسبة إليها. وكل تفسير فلسفي، أو نظرة أخلاقية تأخذ بالاعتبار حقوقاً تعود للطبيعة تبدو لهم باطلة»(ص٩٣).

وليس من المستغرب «ألا يستطاع كبح الحضارة التكنولوجية المنبثقة عن مثل هذه الفلسفة بنظرية أخلاقية بمقاس قوتها. .» إن عاطفة الهيمنة على الطبيعة «قد غزت إلى أبعد الحدود فكر هؤلاء الذين يساهمون في الحضارة الغربية»(ص٩٤).

«لا يجوز الاستنتاج من هذه الأفكار أن كل ما في حضارتنا سيئ ومن المناسب رميها دفعة واحدة، بينما هي تتضمن منافع محققة». لقد قادتنا الحضارة إلى جعلنا «نأخذ» بدلاً من أن «نكون» «لأن البحث عن الربح بكل وسيلة، وبمردود أقصى هو أيضاً نتيجة لفلسفة الفعل هذه»(ص٩٦).

عنوان الفصل السادس هو «الانسان والطبيعة والحضارة

الصناعية» وقد ولدا «الحضارة التقنية من تطبيق المعارف العلمية المتراكمة بايقاع متسارع» وقد انبثقت عنها ثلاثة أفكار رئيسة:

«- ازدراء كل ما لم يخرج من يدي الانسان.

- أسطورة ثروة الأرض غير القابلة للنفاذ.

- أخيراً ثقة لا حد لها بالتقانة والمنتجات المتحدرة من العبقرية الانسانية». إن «الانسان يزدري الطبيعة» وقد خضع أسلافنا لقوانينها. «وكانت الطبيعة أمهم بقدر ما كانت عدوتهم مما حرض، دون أدنى شك لديهم ردود فعل عدوانية»(ص٩٩) «وهكذا غدا الناس، بمساهمتهم في الحضارة الصناعية أكثر فأكثر انغلاقاً في كون مُتصورّ ومخلوق بعبقريتهم الخاصة، وبين الكرة الحيوية والكرة التقنية». وحلت «الكرة الفكرية» محل «الكرة الحيوية» فالبشر بفنونهم وأفكارهم «هم الموضوع الرئيس بل الوحيد لمعظمهم»(ص١٠١).

إن التلوثات «نتيجة رمي المخلفات العديدة تشكل بصورة خاصة مثالاً جلياً عن قلة الاعتبار التي نوليها للطبيعة..» فهي «تدمر المجمعات الحية القائمة في الأمكنة التي تُلقى فيها..» والجو محتجب «بغيوم كثيفة من الكبريت..»(ص١٠٢).

والمتنزهون هنا وهناك يقطفون الأزهار ويقتلعون البصلات والجذور وترمى الطيور بالحجارة على سبيل «المتعة» «وفي جُزر غالاباغوس يقبض على البجع ويشبك منقاره بسلك من حديد ويترك ليموت جوعاً. وفي بعض أماكن من العالم، تقلع أعين الحيوانات المتوحشة «للتسلية»... «لأن الحياة المتوحشة لا تساوي شيئاً، فلا سعر لها في بورصة الأرباح»(ص١٠٥).

إن الايمان «بثروة في الأرض غير قابلة للنفاد أسطورة قديمة قدم العالم، نشطت بطريقة غريبة في عصر الاكتشافات الكبرى على أصقاع الكوكب الأرضي»(ص١٠٦) وقد دافع ريكاردو بفصاحة عن «القدرات غير القابلة للنفاد أو الفساد في الطبيعة» وانتشر هذا الخطأ وشاع. . .»(ص١٠٧) فالثروات على أهميتها «أبعد من أن تكون غير قابلة للنفاد». فما أن يجتاز «السحب عتبة محددة حتى يتأثر هو بالذات وتتعرض الانتاجية للخطر، وتقلع سيرورة خط المنظومة»(ص١٠٨) وعلى الأرض وفي البحر اليوم «كثير من الصيادين وقليل من الطرائد»(١٠٩). وقد انقرضت أنواع كانت مزدهرة «بفعل عدم التبصر والتقدير المبالغ فيه لأعدادها»(ص١١١). ومعروف أن «المناطق المنتجة فعلاً لا توجد إلا في بعض النقاط من البحر، حيث التيارات البحرية العميقة تجلب، دون انقطاع، عناصر رئيسة لتركيب الحياة. وفي أماكن أخرى، وفي عرض البحر تمتد صحراء بيولوجية شبه كاملة». والاستثمار الأخرق يعرض للخطر «كتلة الحيوانات البحرية»(ص١١٢). «وتنقص الانتاجية من جديد. وتقلع الحلقة الجهنمية». ثم إن الشروط «الفيزيائية في المحيطات التي ترتبط بها الأسماك ذات الصفة التجارية ليست مستقرة أبداً. . »(ص١١٣).

وأمام «التهديدات الخطيرة» اتخذت «احتياطات لتنظيم الصيد» «لكن أفضل الإرادات تصطدم بصعوبات القواعد فوق الدولية. . »(ص١١٤) وقد يخسر «الانسان المحيط دون أي ربح مقابل».

أما الماء فقد ناجاه سان اكزوبري قائلاً: «أيها الماء. . لست

ضرورياً للحياة فقط، بل أنت الحياة بالذات . . . أنت أكبر ثروة في العالم وأكثرها رهافة . . »(ص١١٦) إن الحاجات إلى الماء تتزايد «وقريباً لن يكون من الممكن اشباعها . لكن أليس الماء موجوداً بكميات غير قابلة للنفاد في المحيطات؟ للأسف! ليس الماء المالح صالحاً لأي استعمال . وإزالة ملوحته في الوقت الحاضر غير واردة، إلا في بعض الإمارات الصحراوية : فسعر الكلفة غير متناسب مع الفائدة المتوخاة من المنتج، بسبب ارتفاع كلفة الطاقة المستهلكة»(ص١١٧) .

وتعود «الفيضانات الكارثية» جزئياً «إلى الادارة السيئة للأراضي . . » فبحرمان المناطق مما «يجعلها قادرة على حفظ المياه الفائضة» تسيل هذه مسرعة «وتزرع الخراب في طريقها» . «وسيكون الماء في مستقبل قريب جداً أحد العوامل الأكثر أهمية في تحديد الفعاليات البشرية»(ص١١٩) .

وثمة وهم هو وهم «سعة المكان» وهذا «يؤدي إلى تبذير طائش في الأراضي» . فالمدن تتوسع «متجاوزة العملقة»(ص١٢٠) . وتكثر الطرقات ويحل «القُرّيص محل القمح» وذلك باسم حق «تقدم الوسط المديني على الوسط الريفي» . «والأوساط الساحلية توجد في حالة لا تقل إيلاماً»(ص١٢١) . وقد التهموا «الغابة» «والحت المتسارع يؤدي» الى تدمير التربة(ص١٢٣) . وتفشل محاولات تحسين الأراضي المنزرعة لأن الوسائل «ضعيفة»(ص١٢٥) وسرعان ما تفتر الحماسة «أمام العقبات . . »(ص١٢٦)

وثمة مسألة أخرى هي «الاسراف في هدر الطاقة أو اشعال الشمعة من طرفيها» . وقريباً سيغدو الفحم «نادراً»(ص١٢٩)

وستكون المشكلة القاسية هي «ايجاد الطاقة» إن المخصبات المركزية الفائقة تعطي حالياً نسبة جيدة من المادة الانشطارية، وفي مستقبل أبعد ستلجأ المولدات الى الاندماج، بفضل مواد أولية لا تنضب وتفاعلات لا خطر فيها. طاقة نظيفة بغزارة خيالية. هوذا الحلم الكبير! ومع ذلك فإنه لا يزال أملاً بعيداً». إن استخدام الطاقة النووية «ليس أشد خطراً من الفعاليات الصناعية الاخرى، بل هو أقل»(ص١٣٠). «ثم ان لاقطاً شمسياً يكلف، على الأقل في الوقت الحاضر» بذل طاقة لصنعه «هي اكبر مما سيجمعه طيلة حياته». فيجب «استنفار الكائنات الحية...» فثمة طحالب ذات «انتاجية عالية وبكتيريا خاصة..»(ص١٣١) لكن «يجب عدم الاسترسال في أوهام كبيرة، فالشمس تمثل كمية طاقة هائلة، ربما كانت هي الأعظم، لكن استخدامها على مقياس كبير لن يحدث في مستقبل قريب». ومع ذلك «ما من شكل آخر للطاقة يجب أن يهمل» وتبقى الطاقة النووية في المقدمة(راجع ص١٣٢) مع ملاحظة أن «جميع أشكال الطاقة تعرف حدودها». والواقع أن «اقتصادنا ونموّنا قائمان على آمال مشكوك بها، وعلى أساطير». ثم هناك «ثقة لاحدود لها بتقنياتنا» وهي «تعلل سلوكنا العدواني نحو العالم البري»(ص١٣٣).

ولقد عملنا على خلق عالم «صنعي، كان في البدء متكاملاً مع الطبيعة لكنه غدا العوض بل المعارض لها». وكانت مكتسبات البيولوجيا «جليلة حتى على صعيد التطبيقات. فعلم الوراثة وضع تحت تصرف المزارعين أنواعاً عديدة ذات مردود عال». وقد اختلفت «نوعية المنتجات، وسادت أحياناً نتيجة زيادة الكمية..» «والانواع

الزراعية ذات المردود العالي حساسة للأمراض الفطرية ولهجمات الحشرات الطفيلية . . » وكثرت العقاقير «لمحاربة هذه الآفات»(ص١٣٤) ثم أتيح لنا التدخل «في قضايا الخلية ومركباتها»(ص١٣٥).

إن علم تحسين النسل أتاح توجيه التطور الانساني ، والتخلص من كثير من العيوب والعاهات ، وربما تحسين بعض المزايا» وقد استغنى بعضنا عن الطبيعة «بنفس راضية» . وما من أحد يشكك بانتصارات الانسان لكن البشر «تملكتهم ثقة لا حدود لها باستطاعة قوتهم»(ص١٣٦) . ويرى جان روستان أن العلم «قد جعل منا آلهة قبل أن نستحق أن نكون بشراً ، يجب أن تكون عوطفنا معدلّة بتواضعنا» فحضارتنا أيضاً فانية . . . وقد زال غيرها . إن معارفنا اليوم اكبر «ويجب أن تقينا ضد الأساطير المتولدة من العجرفة» . إن الأزمة الحالية «تماثل تلك التي أدّت الى ضياع الحضارات التي سبقت حضارتنا . . »(ص١٣٧) .

إن فاعلية الانسان تميل الى «زيادة الانتروبي ، وإنقاص كمونات النظام الواسع المشكل من الكرة الحيوية ، وتحويل الطاقات ذات الصفة العالية الى طاقات ذات صفة منخفضة ، متوزعة داخل وسط حيث فروق الكمون فيه تضعف شيئاً فشيئاً» . «ويحدث الدمار بطريقة تدريجية متجلياً في عقم تدريجي للسيرورات البيئية التي تؤدي كلها الى فساد لا عكوس لشروط الحياة»(ص١٣٨) . وموضوع النقاش لا يقتصر على منطقة بل «يشمل كوكبنا الأرضي كله . . » فالحضارة الصناعية «غزت العالم» . وكان هـ . فابر قد أعلن «أن الانسان سيسقط قتيل فرط ما يسميه حضارة»(ص١٣٩) . وعلينا «نحن أن نصحح»(ص١٤٠) .

«من الشفق حتى الفجر -الحضارة الصناعية» هو عنوان الفصل السابع. وهنا يعلن المؤلف أننا «نساهم وفق كل احتمال في الحضارة الأخيرة..» والعودة إلى الخلف ليست إلا «حلماً باطلاً»(ص١٤١). إذ تغدو فعالية البشر المفرطة «مَرَضية صراحة»(ص١٤٢). والخطر الأكبر متمثل «في نزح الموارد الطبيعية المعدنية أو العضوية. والحت المتسارع يمتد، وهو يقرض بمكر قاعدة التربة الصالحة للزراعة، وهي الوسيلة الوحيدة لاستمرار حياة البشرية حتى نهاية الأزمان». وتتسع الأضرار خاصة في المناطق المدارية أي بلدان «العالم الثالث» وستقوم «اضطرابات اجتماعية»(ص١٤٥-١٤٦).

إن ظهور «أشكال جديدة من العنف ليست ظواهر اجتماعية بسيطة، فهي مرتبطة بانحطاط مجموع ثقافتنا الحضارية وانقطاعات في مستويات متعددة، كما ينوه بذلك إدوار بونفوس». «إنه مجتمع مفكك تماماً يحل بعد انحطاط لاحظنا من قبل علائمه»(ص١٤٧).

ومع البحث عن حلول تُقترح طوباويات في عصر «ممتلىء بالافكار المزيفة والحلوم الكاذبة». وانتقل «علم البيئة» من «تنظيم الحيز المكاني واستثمار الثروات الطبيعية، إلى الانخراط في الشؤون السياسية، وكان هذا بدء مشقاته لكنه السبيل الى نجاحه». وغدا «كل شيء بيئوياً، واصبحت الكلمة عامة»(ص١٤٩). ومع ذلك «يجب ألا ننسى الحسنات الأكيدة لحضارتنا»(ص١٥٠). ولنتوقف «عن الاسترسال في مديح الزمن الماضي». فالتحريض «ضد كل شكل من النجاح العلمي أو التقني هو جريمة ضد الانسان وخطأ فادح تجاه القضية التي ندافع عنها»(ص١٥١). «لكن اكثر «أنصار البيئة» تطرفاً لا يتغنون أبداً بعهد رعوي ولا يصيحون ذعراً أمام المستقبل والعلم».

ثمة من «يطرح على بساط النقد الحضارة الغربية بمجملها من خلال هذه القضية» والرغبة هنا «في تهديم شكل حضارة لها عيوبها، لكن لها فضائلها أيضاً»(ص١٥٢). وأياً كانت الخيارات «يجب أن يكون علم البيئة إحدى قواعد التفكير لدى كل رجل حكم»(ص١٥٣). فلنبحث عن حلول واقعية «ولننس الاندفاعات المفرطة».

«إن حضارة من النوع الصناعي، هي، من الآن فصاعداً، الوحيدة القادرة على إرضاء حاجات بشرية عديدة ومتشددة في مطالبها، وهي التي تؤمن ازدهار لكن ليست أي حضارة!..(ص١٥٤) ويجب «أن نرفض فكرة الانحطاط بالذات» فالتعفن في الغابة يكون مقدمة لازدهار جديد(ص١٥٥). إن عصرنا عصر أزمة عميقة وهو يهيء المناسبة الأكثر ملاءمة لتجديد كبير لحضارتنا الصناعية في كل مظهر من مظاهرها، وقبل كل شيء مظهر علاقات الانسان مع المنظومة الحيوية الواسعة التي يعتبر أنه جزؤها المفكر»(ص١٥٦).

الحضارة الجديدة «تعاني أزمة كبرى كما أنها خاضعة لبنيات بالية. وعليها أن تكون من البلدان النامية فجر حضارة حقيقية حديثة متناسقة مع شخصية هذه البلدان وتطلعاتها». وعلينا «أن نحدد فلسفة جديدة للانسان والطبيعة، باكتشاف قانون أخلاق فريدة، وطرائق تفكير مستجدة»(ص١٥٨).

عنوان الفصل الثامن هو «مفاتيح لعالم المستقبل-العلم والبحث العلمي» فالبشر «في حذر تجاه العلم» «فالعلم لم يمنع الحروب، ولا أعمال العنف ولا الجور والظلم، بل إنه زادها حدة»(ص١٥٩). «والوسائل الكيميائية الخاصة بتدمير الانسان بالذات مستعدة لدخول

.ميدان تطبيقها». غير أن «العلم والمعارف المتراكمة بالابحاث العلمية، هي مبدئياً حيادية» والأمر عائد لمن يوجهونها(راجع ص١٦٠) والجواب على نفع العلم أو ضرره يكون «بالاستزادة منه..»(ص١٦١) ومع الأخذ باختصاصات عديدة وتوجيهها «نحو قضايا واحدة» وجعل الجميع «يتكلمون لغة مشتركة»(ص١٦٢) واستخدام «طرق جديدة للمحاكمة» وهذا «يتطلب طريقة تفكير ملائمة»•ص١٦٣) «إن المقاربة الكلية هي الوحيدة التي تسمح بدراسة القضايا البيئية». إن «نظرية المنظومات» تطرح مبادئ «تتوافق مع هدف دراساتها»(ص١٦٤).

«إن استخدام الموديلات يقود بكل يسر الى التجريد، وهو شر يجب بكل حيطة مقاومته: وكثير من الدراسات الحديثة ليست إلا تصورات رياضية بخصوص قضايا بيولوجية»(ص١٦٥). ويجب أن تدرس «فيزيولوجية» التربة «بطريقة تركيبية بهدف معرفة أسباب الخصوبة وما يحددها». «والتربة في كل مكان هي رأسمالنا الأول»(ص١٦٦). «وفي أمكنة أخرى يحتاج الانسان إلى أشياء أخرى غير المواد الغذائية»(ص١٦٧).

ومن المنتظر حدوث ثورات في المجالات الزراعية..(ص١٦٩) ولاينبغي أن «تنقلب التأثيرات الثانوية الى كارثة..» فيجب «المحافظة على انتاجية زراعية عالية» والحد من قيام تلوث خطير «وصيانة توازن جيوكيميائي في البيئة يخشى معه انقاص المردود بطريقة مقلقة»(ص١٧٠). «إن للملوثات في منظومة بيئية استقلالها الخاص. ومن الملائم متابعة مصيرها في المكان»(ص١٧٢).

«إن عصرنا يدّعي أنه عصر بُعد النظر» لكن النجاحات العلمية سريعة «وتعدلّ دون انقطاع القضايا . . » «وكل نظام الاستثمار مهدد باعادة النظر فيه . . »(ص١٧٣) وعلى «عالم البيئة أن يبرهن عن كثير من المزايا . . » فيقدم حلولاً «لقضايا بقيت مدة طويلة معلقة»(ص١٧٤) إن علماء البيئة يقترحون ويطرحون آراء «لكن نادراً ما يستمع إلى آرائهم . وهنا إحدى النقاط القاسية في النقاش» . «وإذا لم تؤخذ آراؤهم بجدية فهذا يعني أن المجتمع قد بذّر نقوده عندما سمح لهم القيام بالأعمال عبثاً»(ص١٧٥) ويجب «تجنّب تسييس علم البيئة، حتى بالمعنى الصحيح لعلم السياسة»(ص١٧٦) .

عنوان الفصل التاسع هو «مفاتيح لعالم المستقبل-السياسة» فلاجدوى من العلم «إن لم يعبر عن نفسه» في ممارسة فعالة «وفي تصرفات جديدة للبشر بالنسبة للطبيعة ومواردها» . ويجب ان ينفذ «الى اختيارات سياسية قائمة على دروسه»(ص١٧٧) . ولم يكن «الحوار بين رجال العلم والسياسة حتى الوقت الحاضر مرضياً» والطرفان «يبديان ريبة متبادلة»(ص١٧٨) . إن «ساعة الاختيارات المؤلمة تدق»(ص١٧٩) . فمن الواجب «السيطرة على النمو الاقتصادي» «وعلى الأرض يعوم المركب المكاني في فراغ بارد خال من الحياة» واعطاء العالم «نمواً لا محدوداً مستحيل»(ص١٨٠) .

ويلفت المؤلف النظر الى ضرورة «التحكم بالنمو السكاني» . فالجنس «البشري يتزايد بقدر عدد سكان فرنسا كل سبعة أشهر . . »(ص١٨٢) ويساهم «الاكتظاظ السكاني في حفر هوة بين الأغنياء والفقراء، كما بين الأمم»(ص١٨٤) والطاقة «المتاحة لن تكون أبداً إلا بكمية منتهية» فيجب تجنب «الهدر الكبير الذي لا يزال

سائداً»(ص١٨٥). إن السيارة الفردية «لاتزال ضرورية، وهي تشكل ظلاً وحشياً، هو أسوأ من مفارقة تاريخية في الأوساط المتحضرة». وهي دليل على «تبذير الموارد الطبيعية، وتبديد الطاقة، والمكان والزمن». وقد حان الوقت «لرفض كل نمو غير معقول»(ص١٨٦).

ويطرح المؤلف السؤال: «الفضلات: أقذار للطرح، أو مواد أولية؟» فافرازات صناعاتنا «هي أيضاً جزئياً مواد أولية جديدة غير مستخدمة حتى الآن»(ص١٨٧). وينبغي التصرف «وفق الاختيارات الحقيقية» فكل تداخل يعدّل «التوازن وشروط الحياة ذاتها على سطح الكرة الأرضية» ويجب أن توزن نتائج أفعالنا «ضمن موازنة حقيقية مستقبلية»(ص١٩٠). كما يجب «عدم القيام بما يتعذر اصلاحه». ويجب «الاهتمام بأوضاع المستقبل اكثر من أوضاع الحاضر»(ص١٩١). «ولنذكر خاصة بأن مجموع العالم الحي يشكل تراثاً لا يمكننا أبداً إعادة تكوينه» وستجد «ذرارينا، دون أي شك، استخدامات مبتكرة للكرة الحيوية، وستكون لهم نظرات مختلفة حول الطرائق التي يستفاد فيها من كل عنصر من عناصرها، حتى تلك التي لانعرف الآن ماذا نفعل بها»(ص١٩٢). وثمة الكثير مما يجب أن نعرفه عن الاشياء والكائنات.

إن «عدم القيام بما يتعذر اصلاحه ينطبق أيضاً على الفعاليات الصناعية». إن البتروكيمياء أغنى بالوعود حرق أحمق «يتيح لنا فقط ببساطة أن ننطلق بسرعة أكبر». وعلينا أن نتجنب «صناعة منتجات ذات سمة عالية، تُترك إلى ذريتنا وكأنها هدايا مسمومة»(ص١٩٤).

لقد حان الوقت «لاصدار شرعة حقيقية للبيئة. فالقوانين والتنظيمات عديدة ومتنوعة في أهدافها. ومن المناسب ضمها

وتوحيدها في مجموعة فقهية متلائمة مع العالم الحديث لتأخذ مكانها في التتمة المنطقية لجهازنا القضائي»(ص١٩٥). ويجب أن يراعى فيها «حق أجيال المستقبل، وجميع اولئك الذين لم يولدوا بعد». فهل يحق لنا أن «نقتل أناساً من عالم المستقبل أو ننقص مواردهم، ونحكم عليهم بالفقر والدمار بأخطاء ترتكب اليوم؟»(ص١٩٦).

عنوان الفصل العاشر هو «مفاتيح لعالم المستقبل-الفلسفة» افلا ينبغي أن تكون الفعاليات البشرية «تعبيراً عن فلسفة مستجدة؟» «واذا لم يعتمدها رجال الدولة والسياسيون هل يمكن «أن يتبعوا مساراً تفرضه حقائق الكرة الحيوية؟». الواقع هو «وجود عدم توافق مذهل بين ما نملك، وما نفعل، وما نفكر»(ص١٩٧) إن العالم الحي «أبعد من أن يكون بالنسبة للانسان مصدراً بسيطاً للفوائد المادية» فالطبيعة ضرورية «لسعادة عيشه وتوازنه البسيكولوجي والاخلاقي، وحتى لفيزيولوجيته»(ص١٩٨) والانسان ليس «إلا أحد فروع الشجرة الجليلة التي تحمل أغصانها كالثمار مجموع الأحياء. والحيوانات فيها أخوة لنا»(ص١٩٩).

إن العصر الحالي ينتظر أن يقوم مفكر «بتحديد العلاقات الحقيقية بين الانسان والطبيعة ويقترح فلسفة غابت منذ قرون..» «وبإمكاننا إجراء مراجعة عميقة لفلسفتنا انطلاقاً من التفكير البيئي..» «ويمكن لعلماء الحياة أن يكونوا ملح الأرض بتعبيرهم عن أسس مبدأ مبتكر...» كما نحتاج الى «انسانيين يعتمدون على المعرفة.. وليس لدينا، في الغالب «الاعلميون كاذبون تنقصهم قدرة الانسان..»(ص٢٠٠).

إن احترامنا لأنفسنا «يفرض علينا احترام جميع مظاهر الحياة. فكل ما هو حي مقدس ويشكل ما يمكن أن يسميه كل منا، وفق نزعته، مخلوقاً، أو كرة حيوية. . . » ومن هنا «فإن نظرة اخلاقية جديدة تطرح على الشر». وعلينا واجبات ومسؤوليات اخلاقية «تجاه كل نبتة وكل حيوان. . »(ص٢٠١) ولا يحق لنا أن نعرّض للخطر وجود أي نوع». . . «وإدراك الجمال والتأثر بمظاهره المتبدلة هو شرط كينونة الانسان بالذات»(ص٢٠٢). إن الاساءة الى الزهر والنهر واطلاق الادخنة الضارة هي «نقيض الأخلاق الكريمة مثل السرقة والكذب»(ص٢٠٣).

«ان الطبيعة في مجملها ضرورية لنا. . » فلنتوقف عن فحص كل شيء «على ضوء المصلحة». ثم يورد فقرات من رسالة زعيم الهنود سيتل الى رئيس الولايات المتحدة في ١٢ايلول١٨٥٥ اذ يسأله: «كيف يمكنك أن تشتري أو تبيع السماء؟ وحرارة الأرض، إن الفكرة تغدو لنا غريبة. فنحن لانملك طراوة الهواء ولا تلألؤ المياه. إذاً كيف يمكنك أن تكسبها منا. . إن كل قسم من هذه الأرض مقدس بالنسبة لشعبنا، كل وريقة صنوبر إبرية، وكل ضفة نهر رملية، وكل غلالة ضباب وسط الغابات القاتمة. كل انفراج بين الاشجار، وكل حشرة تدندن تحوطها القدسية في ذاكرة وضمير شعبي»(ص٢٠٤) ثم يردف «فلئن اختفت جميعها فإن الانسان سيموت نتيجة وحشةروحية كبرى».

ويرى روبير هاو: «إن الصراع الكبير في المستقبل لن يكون بين الخير والشر وإنما بين الجميل والمفيد»(ص٢٠٥). والتسامي «بما تحمله الينا المعرفة هو وحده القادر على توجيهنا» ومن المهم أن نخرج من

حقبة «أناس ما قبل التاريخ»(ص٢٠٦) «ويكفي لوقاية الانسانية مكافحة التلوث، وحسن إدارة موارد الكرة الأرضية، وإيقاف تكاثر فعالياتنا المؤذية!»(ص٢٠٧) «وبعد مرحلة التقنية، يبقى علينا أن نعبر الى مرحلة الفكر، وعندها فقط يمكن أن نتحدث عن حضارة حقيقية. إن البيولوجيين أفادونا بأن كلاً من الكائنات الحية، حتى تلك التي تبدو لنا للوهلة الأولى دون فائدة تلعب دوراً في جوقة العالم الحي الشاملة. فلنستمد من تأكيداتهم أسباباً كافية لحماية هذه الكائنات»(ص٢٠٨).

* * *